32e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 32 — 11 AOUT 1910

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE, *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

Bulletin d'Ecriture Sainte

EN MARGE DES « ACTES »

QUESTIONS D'EXÉGÈSE, D'ARCHÉOLOGIE ET D'HISTOIRE

ACTES, III, 2 : « **La Belle Porte** » : Identification et emplacement (données exactes de Josèphe ; les précisions du Codex D).

ACTES, VI, 3 : **Les premiers diacres?** Où l'on retrouve le Texte occidental : valeur de la donnée qu'appuie sa leçon.

ACTES, VI, 12 : **S. Etienne,** *sa Prédication et son Martyre.* Le diacre helléniste fut-il le précurseur et le maître de l'Apôtre des Gentils? Est-il mort pour le salut universel indépendant de la Loi mosaïque?

ACTES, XI, 30; XII, 25. Cf. *ib.*, XV, et GAL. II : Identification du **Voyage des Collectes.** Exposé des sentiments divers. Réflexions. Comment on peut concevoir *l'Evolution du* **Problème des Observances.**

I

« *Quem ponebant quotidie ad portam templi, quæ dicitur Speciosa.* » (Act. III, 2). — **Où se trouvait « la Belle Porte ? »** Son identification ne va pas sans quelque *difficulté*. La raison en est double : d'une part, *templum*, τὸ ἱερόν, peut s'entendre soit de l'ensemble de l'édifice, soit du hiéron intérieur, encadrant le naos ; d'autre part, la division de cette seconde enceinte en parvis de plus en plus réservés, ménageait à l'orient l'existence de deux portes successives qui, toutes deux, d'après les indications légèrement obscures ou incohérentes de Josèphe, peuvent revendiquer le qualificatif de *Speciosa*.

Aussi les avis sont-ils assez divergents. Certains auteurs se bornent à situer « la Belle Porte » à l'est, ou à l'identifier avec la porte de Nicanor, sans plus préciser, tels par exemple Beelen, Bisping, Crellier, Crampon *(in h. l.)*.

D'autres spécifient : il s'agit de la porte orientale donnant accès dans l'enceinte réservée (Blass, *in h. l.)*, dans le parvis intérieur (Schürer, *Geschichte des J. V.*, 3e édit. tome II, p. 285), et s'ouvrant sur le parvis des femmes (Knabenbauer, Rose). Sauf Schürer, ces mêmes auteurs se prononcent également, de façon explicite, pour l'identification de « la Belle Porte » avec la porte de Nicanor. — Ce rapprochement se trouve aussi dans Patrizi, qui, lui, situe cette entrée à l'ouest du parvis des femmes. — Pour Vigouroux, l'identification est une erreur *(Dictionnaire de la Bible,* I, coll. 1568-9). La porte de Nicanor est, à ses yeux, comme au regard du P. Patrizi, celle qui donnait accès dans le parvis réservé aux hommes. Josèphe, suivant lui, en distingue nettement une autre porte, « la Grande Porte », non moins remarquable que celle de Bronze, bien qu'à d'autres égards. Elle s'ouvrait, toujours d'après M. V., sur le parvis commun aux hommes et aux femmes, et on y accédait par quinze degrés : c'est sur ces degrés qu'étaient rangés les mendiants, le héros de l'épisode comme les autres. — Mgr Le Camus place également la porte de Bronze ou de Nicanor à l'ouest du parvis des femmes, et il refuse aussi d'y reconnaître l'Ὡραία Πύλη. Seulement, au lieu d'identifier cette dernière avec l'entrée orientale du même parvis, il en cherche l'emplacement dans le mur de la première enceinte. « La Belle Porte » pourrait être la porte Susan qui se trouvait à côté de la colonnade de Salomon. Mais c'est plutôt l'entrée connue aujourd'hui sous le nom de « Porte double ». Son exposition au midi la rendait très propre à recevoir un cadran solaire. C'est de la présence d'un instrument de ce genre, et non du souvenir de la prophétesse contemporaine de Josias, que lui venait son nom de Houlda (racine hèlèd, désignant la vie qui passe, le cours du temps). L'Ὡραία Πύλη était ainsi non « la Belle Porte », mais la « Porte du Temps ». Les apôtres venant du Cénacle la rencontraient naturellement sur leur chemin pour accéder au temple. Du reste, « le vaste couloir aux voûtes surbaissées, par où l'on atteignait les degrés montant à la plate-forme du temple, était propice pour abriter les mendiants. » (Cf. *L'Œuvre des Apôtres*, tome I, 1re édit., p. 52, note 3 ; 2e édit., p. 53, note 3).

Quelle est la *valeur respective de ces sentiments divers?* Auquel doit-on s'arrêter? Ou faudrait-il chercher ailleurs la vraie solution du problème?

Les avis qui précisent la direction et spécifient la porte sont seuls à compter. On ne saurait discuter ceux qui se tiennent dans le vague.

Il est certain, d'autre part, qu'on ne doit pas songer à la porte donnant accès, par l'orient, dans le parvis réservé aux hommes. — Les arguments de convenance apportés par M. V. ont, pour écarter cette hypothèse, une force réelle. « Il est clair, dit-il, que les mendiants, celui qui fut guéri par S. Pierre comme les autres, devaient se tenir à la porte par où passait tout le monde, hommes et femmes, là où il y avait lieu d'espérer des aumônes plus abondantes. On ne devait pas, d'ailleurs, tolérer des mendiants dans l'intérieur même des parvis sacrés, entre la cour des hommes et celle des femmes » *(l. c.* col. 1569). — Mgr Le Camus ajoute à ces motifs une raison, tirée du texte, qui semble, à ce titre, avoir plus de valeur encore. Il note que les apôtres virent le pauvre avant de pénétrer dans le Temple (vers. 3, s.); ceci ne s'expliquerait pas si le mendiant était sur les degrés conduisant au parvis des hommes. Du reste, comme l'observe Knabenbauer, le pauvre perclus sollicitait la charité de ceux qui entraient dans le Temple; or on était sûrement dans le Hiéron quand on avait pénétré dans le parvis des femmes, sans quoi, ajouterai-je, jamais ces dernières n'auraient eu accès dans le Lieu Saint. L'opinion du P. Patrizi doit donc être nettement écartée.

Il en serait de même de tous les avis identifiant « la Belle Porte » à « la porte de Nicanor », sans précision ultérieure, s'il était vrai, comme le pensent V. et Mgr L. C., que ladite porte de Nicanor donnât accès dans le parvis des hommes. Mais cette donnée ne me paraît rien moins que certaine.

Il est vrai que Josèphe *(De Bello Judaico,* V, v, 2-3; édition Didot, pp. 242-243) distingue deux portes à l'est du hiéron intérieur, toutes deux remarquables à des titres divers. L'une est entièrement d'airain de Corinthe; à ce titre elle l'emporte en valeur sur les neuf autres aux revêtements d'or et d'argent. La seconde se caractérise par le fini de son ornementation, l'épaisseur des lames de métal précieux qui la recouvrent, et surtout par ses dimensions. La première est « la Porte Corinthienne », on pourait dire aussi « la Porte de Bronze »; la seconde est « la Porte Majeure » et Josèphe lui donne formellement ce nom... πρὸς τὴν μείζονα πύλην. *(L. c.*, p. 243, lignes 15-16). — Mais quel était le rapport de ces deux entrées? Si l'on s'en tient à la description de l'historien juif, dans ce même passage où il parle *ex professo* de l'aspect du Temple, il ne paraît guère douteux que « la Porte Majeure » soit celle qui donnait accès dans le parvis des hommes. Elle s'ouvre, en effet, du parvis des femmes, devant le visiteur venant de l'orient et fait face à la porte du Naos (p. 243, lignes 9-10). Pour celui qui l'aborde de l'est, elle est au-dessus de la porte de Corinthe (ligne 9) : ce qui est doublement naturel vu sa propre élévation (ligne 11) et celle de son seuil; on y accède, en effet, du parvis des femmes ou de sa limite, par quinze degrés (lignes 15-17) [1]. Naturellement « la Porte de Bronze » est alors celle qui donne accès dans l'atrium ouvert aux femmes. Elle se trouve ainsi commander l'accès principal des parvis sacrés ou temple intérieur, ce qui apparaît en harmonie avec sa masse lourde et résistante et cadre au mieux avec d'autres lignes de Josèphe dans le même ouvrage *(B. J.*, VI, v, 3; p. 292, lignes 36-41). — Le rapport des deux portes ainsi compris, on s'explique comment le grand-prêtre, debout sur l'autel des holocaustes, pouvait, à travers les larges et hautes baies de « la Porte Majeure » et pardessus l'entablement de « la Porte Corinthienne », voir la cérémonie de la vache rousse se dérouler sur le sommet des Oliviers. La remarque est de M. Schick, donnant l'explication de son fac-similé du Temple. Pour cet archéologue, particulièrement qualifié dans la question, « la Grande Porte », aux quinze degrés, était, en effet, celle qui séparait les deux parvis ouverts aux seuls Juifs; et « la Belle Porte », celle, plus modeste de dimension, mais plus précieuse comme matière ou œuvre d'art, qui lui faisait face, à l'est, à l'entrée du Hiéron intérieur. — Sans doute Josèphe paraît appeler celle-ci « la Grande Porte » dans sa description sommaire du Lieu Saint à propos des travaux d'Hérode. Mais, quand on y regarde de près, l'objection perd singulièrement de sa force. Dans ce passage *(Antiq.*, XV, xi, 5, éd. Didot, p. 614, lignes 12-16), l'historien ne mentionne à l'est qu'une seule porte, qu'il oppose aux trois entrées du nord et aux trois du midi; par rapport à elles, il l'appelle « la Grande », et il spécifie qu'elle donne passage à la fois aux hommes en état de pureté légale et aux femmes. D'après ces indications, le Hiéron intérieur n'aurait comporté, semble-t-il, que sept portes. Or, la description détaillée du même auteur en énumère dix. Dans l'hypothèse d'une contradiction réelle entre les deux passages, il est clair que c'est au *De B. J.*, plus complet et plus précis, qu'il faut s'en tenir. Mais l'antilogie paraît bien n'être qu'apparente. Au livre XV des *Ant.*, Josèphe ne mentionne, suivant toute vraisemblance, que les sept portes de la seconde enceinte, à l'usage des *hommes;* les six premières leur sont réservées et donnent directement sur leur parvis (cf. *B. J.*, V, v, 2); la septième leur est commune avec les femmes (δι' οὗ παρήειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν, on notera cette première personne, qui précise la portée du début de la phrase). C'est pour ce motif, peut-être, que l'historien l'appelle « la Grande », ou plutôt, je pense,

[1] Voici, dans sa teneur intégrale, l'ensemble du passage de Josèphe sur la Porte majeure :

Καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἴσον ἦν τὸ μέγεθος, ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων· πεντήκοντα γὰρ πηχῶν οὖσα τὴν ἀνάστασιν, τεσσαρακονταπήχεις τὰς θύρας εἶχε, καὶ τὸν κόσμον πολυτελέστερον, ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ. Τοῦτον δὲ ταῖς ἐννέα πύλαις ἐπέχεεν ὁ Τιβερίου πατὴρ Ἀλέξανδρος. Βαθμοὶ δὲ πεντεκαίδεκα πρὸς τὴν μείζονα πύλην ἀπὸ τοῦσῶν γυναικῶν διατειχίσματος ἀνῆγον· τῶν γὰρ κατὰ τὰς ἄλλας πέντε βαθμῶν ἦσαν βραχύτεροι.

parce que dans son esprit, pour l'instant, elle ne fait qu'un avec sa correspondante, « la Porte Majeure », par laquelle les *hommes*, venant de l'est, gagnent effectivement leur parvis.

Il résulte de cette discussion des textes de Josèphe, que « la Porte de Bronze », ou « Porte Corinthienne », dite plus tard « Porte de Nicanor », est bien celle qui donnait accès, à l'est, dans le parvis des femmes et par là dans la seconde enceinte ou Hiéron intérieur. Plus précieuse que toute autre, au dire de l'historien juif, elle était désignée pour le qualificatif d' Ὡραία. C'est donc à bon droit, sans parler des autres raisons alléguées, prises de la situation, qu'on voit en elle « la Belle Porte » des Actes... si, toutefois,... il convient de chercher celle-ci parmi les entrées s'ouvrant sur le second Péribole.

C'est qu'en effet l'opinion de Mgr Le Camus n'est pas à rejeter sans examen. Le rapprochement de Houlda (ḥûldâh) et d' Ὡραία ne manque peut-être pas de fondement, surtout si l'on prête attention aux sens du second terme dans la grécité classique; il se soutiendrait soit que l'on cherche, comme Mgr Le C., l'origine du qualificatif sémitique dans la présence d'un cadran solaire, soit qu'on la demande, avec la tradition juive, à un rapport avec la prophétesse Holda (Hébr. ḥûldâh), femme, on le sait, d'un fonctionnaire du Temple. (Cf. IV Reg. XXII, 14). Mais le grec post-classique n'avait-il pas vulgarisé, sous ce mot, la notion de beauté, comme synonyme de l'épanouissement d'un être? Et n'est-ce pas ce sens qu'il faut lui reconnaître en général dans la Bible grecque et partant sous la plume de S. Luc? Mieux vaut donc chercher pour le sentiment de Mgr Le Camus des preuves d'un autre ordre.

L'étude du texte semble en fournir de meilleures. Du moins en est-il ainsi de la narration telle que la présentent l'ensemble des manuscrits et les éditions reçues. « Pierre et Jean, y lit-on, montaient au Temple » (III, 1) : l'idée obvie est qu'ils se rendaient de leur demeure au lieu saint. C'est à la porte de ce même Lieu sacré que le perclus était porté chaque jour (ib., 2); il semble en effet invraisemblable que la même expression désigne, en deux versets consécutifs, deux emplacements distincts. De fait, le boiteux aperçoit les deux apôtres lorsqu'ils se disposent à entrer dans le Temple, μέλλοντας εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερόν (ib., 3) : ce qui s'explique très naturellement, s'ils n'ont pas encore franchi la première enceinte, moins bien, s'ils ont déjà traversé tout le parvis des Gentils et gravi les quatorze degrés de la plate-forme réservée, encadrant le Hiéron intérieur (cf. *B. J.*, V, v, 2; p. 242, lignes 24-25, 31-32), pour gagner les cinq qui conduisent à la Porte de Bronze (ib. l. 33). Le miracle opéré, le perclus pénètre avec les apôtres εἰς τὸ ἱερόν, le même évidemment dont la porte était le témoin quotidien de sa misère; il y entre, marchant, sautant et louant Dieu (ib., 8) : attitude fort naturelle dans le vaste parvis extérieur, mais qui se conçoit moins dans l'atrium des femmes ou celui des hommes. Sans compter que pour pénétrer dans ces derniers, il fallait être en état de pureté légale; et l'impromptu de la démarche exclut toute trace d'une préoccupation de cet ordre. Le texte signale ensuite que « le peuple entier » est témoin de ces transports d'allégresse (ib., 9); ce πᾶς ὁ λαός évoque à l'esprit la foule nombreuse circulant dans les larges espaces de la première esplanade, plutôt que les fidèles en devoir de vaquer à la prière dans les parvis intérieurs. Cette même foule (συνέδραμεν πᾶς ὁ λαός) nous la voyons confluer vers le portique de Salomon, pour y joindre Pierre, Jean et le perclus attaché à leurs pas. (Ib. 11). Il semble d'ailleurs, à la tournure dative, ἐπὶ τῇ στοᾷ, que les apôtres et leurs compagnons se sont trouvés comme de plain pied et naturellement sous ce portique; c'est bien ce qui s'est passé, s'ils ont pénétré dans l'enceinte sacrée par une des portes du sud-est ou, à plus forte raison, par l'entrée orientale, dite de Susan. Celle-ci, en effet, ouvrait directement sur le portique en question. D'autre part, sans avoir la richesse d'ornementation que devait lui donner Justinien, elle pouvait dès lors — ses magnifiques piliers en font foi — mériter quelque chose de la réputation synthétisée plus tard sous le nom de « Porte Dorée ». Il faut convenir cependant, d'une part, que l'affluence devait être plus grande aux portes du midi, d'autre part, qu'elles s'offraient naturellement à qui venait du Cénacle (ce qui semble le cas de Pierre et de Jean). On songerait donc d'instinct aux entrées méridionales et de préférence à l'une des deux connues sous les noms de « Porte Triple » et « Porte Simple ». — En tout cas, à s'en tenir au texte, il paraît bien qu'il faille localiser l' Ὡραία Πύλη dans la première et non dans la seconde enceinte. Ajouterai-je que la vraisemblance y invite? Car à la « Porte de Bronze », le perclus ne pouvait recevoir l'obole que des juifs et juives en état de pureté légale, et encore d'une partie seulement (n'oublions pas que les hommes avaient sept entrées et les femmes trois, en comptant dans les deux nombres la porte commune). A l'une des portes de l'enceinte extérieure il n'était aussi secouru que d'une partie des visiteurs du Lieu Saint; mais du moins l'aumône de tous, sans distinction de race ou de disposition, pouvait tomber dans sa sébille; il est à croire que les Pieux, les Adorateurs (ceux qu'on a nommés, à tort ou à raison, les Prosélytes de la Porte), n'étaient pas moins généreux que les Fils d'Abraham.

Au point de vue du texte, la question semblerait donc jugée, et en faveur d'une des portes du Hiéron extérieur, n'étaient les leçons du codex D[1],

[1] On sait que D est le principal — mais non le seul — témoin d'un texte caractérisé par sa tendance à l'amplification. Dans le troisième Evangile et surtout dans les Actes, les variantes qu'il présente sont à la fois très nombreuses, expressives, homogènes et en situation du moins pour bien des cas. On est amené de la sorte à reconnaître deux formes de l'œuvre de S. Luc, de la

et notamment une expressive variante de ce manuscrit au verset 11. — Rien de saillant dans la recension « longue » ou « romaine » jusqu'au vers. 8, du moins au point de vue qui nous occupe. Le miracle opéré, la joie du perclus guéri se traduit de suite, par une marche exultante, avant la mention de l'entrée dans le Temple. Cet ordre est évidemment plus favorable à l'hypothèse de la porte Corinthienne que celui du texte « court ». Les gambades joyeuses ont pour théâtre la plate-forme courant autour de la seconde enceinte ; elles peuvent ainsi frapper la foule des allants et venants éparse dans le parvis extérieur. Puis le miraculé pénètre dans l'enceinte plus directement réservée à la prière, ce que le texte semble relever expressément en associant directement et uniquement la louange divine à l'entrée dans le Hiéron : εἰσῆλθεν δὲ σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν αἰνῶν τὸν θεόν (vers. 8, texte B). Mais voici qui paraît plus significatif et qui précise en même temps la portée des expressions antérieures : ἐκπορενομένου δὲ τοῦ Πέτρου καὶ Ἰωάνου, συνεξεπορεύετο κρατῶν αὐτούς· οἱ δὲ θαμβηθέντες ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶνος ἔκθαμβοι· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν πρός αὐτούς (versets 11-12, texte B). Pierre et Jean sortent du temple intérieur, sans doute par la même porte, de Bronze, et l'ancien boiteux sort avec eux, s'attachant à leurs pas. Descendant les quatorze degrés du péribole, ils gagnent le parvis des Gentils ; en face d'eux, à l'est, le portique de Salomon aligne sa double colonnade ; ils y trouvent rassemblée la foule qu'a stupéfiée le miracle : connaissant sans doute l'habitude, apparemment déjà née, des disciples de Jésus (cf. v, 14) et n'étant pas encore retenue par la crainte respectueuse, elle s'est massée là pour les attendre. Pierre prend la parole pour répondre à l'interrogation dont il lit l'expression muette sur les visages ou dont il perçoit le murmure sur les lèvres de l'assistance.

Tout cela se tient très bien et offre un ensemble fort naturel. Aussi la conclusion paraît-elle s'imposer : pour le rédacteur de la recension attestée par D et les témoins qui l'appuient, la scène du miracle se déroule à la Porte de Bronze, en avant du parvis des femmes.

Et du coup voilà le problème compliqué au lieu d'être éclairci. Le texte court, A, donne l'impression que la Belle Porte est dans l'enceinte extérieure ; le texte long, B, par des précisions significatives, semble la localiser nettement à l'est du Hiéron intérieur, en harmonie avec les indications obvies de l'appellation Ὡραία. Que penser ? Serait-ce, d'aventure, que le désir d'établir cette harmonie aurait précisément donné naissance aux variantes de D ? On peut soulever l'hypothèse. Mais on ne saurait s'y arrêter, sans, du coup, prendre parti dans la question générale du rapport des deux recensions ; car les leçons du Codex Bezæ offrent bien ici ce caractère de suite et d'homogénéité que, pour les Actes, l'on y constate habituellement. Evidemment, si le texte long est de saint Luc, le débat topographique est tranché : la scène se passe à la Porte de Bronze ; il faut expliquer le texte court dans le même sens, entendre constamment τὸ ἱερόν du temple intérieur, et admettre qu'en se résumant, l'auteur a sacrifié la touche graphique avec les détails qui la révèlent, pour conduire, de suite, le lecteur sous le portique de Salomon où Pierre doit donner l'explication du miracle dans un discours qui forme, pour le narrateur, le point culminant de l'épisode. A l'encontre, le problème subsiste, si l'on ne voit dans les leçons de D que de pures et simples variantes, discutables pour chaque cas. Alors on peut examiner l'hypothèse, indiquée plus haut, d'une retouche savante. Elle ne manquerait pas de vraisemblance. Toutefois, on le remarquera : même en ce cas, on devrait reconnaître à tout le moins dans la recension occidentale de notre passage l'écho d'une tradition fort ancienne [1]. De très bonne heure donc, alors que les souvenirs sur « la Belle Porte » pouvaient encore demeurer vivaces, on était porté à l'identifier avec l'entrée orientale du Hiéron intérieur. Texte inspiré ou données traditionnelles, les précisions de D fournissent ainsi un argument très fort en faveur de la localisation de l'Ὡραία Πύλη à l'est de la seconde enceinte.

Concluons. « La Belle Porte » n'était certainement pas l'entrée donnant accès du parvis des femmes à celui des hommes. D'autre part, en dépit

seconde partie notamment, telle du moins que nous l'offre la tradition textuelle. Certaines autorités, oscillant entre les leçons de ces deux recensions et les combinant, appuient ainsi une forme mixte, de caractère évidemment factice et composite. Quant à la nature et à l'origine des deux premières, les avis sont depuis une quinzaine d'années et demeurent encore partagés. Blass, le premier, a émis l'idée d'une double édition authentique des Actes. S. Luc aurait d'abord rédigé son œuvre sous la forme prolixe ; il l'aurait revue et allégée avant de l'adresser à Théophile. Ce dernier texte est devenu celui de l'ensemble des manuscrits ; Blass le désigne par le sigle α. Le premier, plus long, est noté β par ce critique ; il en a donné une édition spéciale, restituée d'après l'ensemble des autorités qui l'appuient : *Acta Apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter. Secundum formam quæ videtur Romanam edidit Fridericus Blass* (Tubingue, Teubner, 1896 ; in-8 de XXXII-96 p.). Déjà, du reste, l'hypothèse de la dualité de texte authentique avait pris corps dans les Prolégomènes et inspiré la teneur de son *Edition philologique* du même ouvrage (*Acta Apost.*, etc. *Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo... illustrata.* Göttingen, Vandenhæck et Ruprecht, 1895 ; gr. in-8 de X-334 p.). L'idée de Blass a séduit des critiques de valeur ; elle reste discutée ou rejetée par le plus grand nombre. (Voir à ce sujet Jacquier, *Hist. des Livres du N. T.*, tome III, p. 182-4). Mais si l'on discute sur l'origine des leçons de D et

consorts, on s'accorde assez pour en reconnaître le caractère sigulier et pour les envisager comme présentant, dans leur ensemble, un texte de physionomie particulière. Aussi parle-t-on couramment, pour le livre des Actes, de texte A ou oriental, et de texte B ou occidental ; le premier est le texte concis, le second le texte prolixe ; celui-ci l'édition primitive, la forme romaine, dans la terminologie de Blass, celui-là la recension corrigée que, suivant le même critique, saint Luc aurait adressée à Théophile auquel il dédiait son ouvrage.

[1] Voir Coppieters, *De Historia textus Actorum Apostolorum*, Louvain, 1902, ap. Jacquier, *Hist. des Livres du N. T.*, tome III, p. 184.

des premières apparences du récit, il ne faut pas la chercher, très probablement, dans l'enceinte extérieure. Elle ouvrait, à l'est, sur le parvis des femmes et donnait ainsi accès dans le Hiéron intérieur, ou second temple, appelé, suivant Josèphe, Hagion. Ce n'est point l'entrée dont parle cet historien sous le nom de « Porte Majeure », mais celle qu'il nomme « la Porte Corinthienne » et qu'on pourrait appeler aussi « la Porte de Bronze », partant, semble-t-il, celle qui devait, dans le Talmud, recevoir le nom de « Porte de Nicanor ». C'est moins sa grandeur qui la caractérisait que sa sévère beauté; aussi, est ce à bon droit que les Actes nous la font connaître sous le nom d'Ὡραία.

Cette note s'est allongée au delà de mes prévisions, pour aboutir, au demeurant, à confirmer l'opinion commune. Du moins elle m'a fourni l'occasion de rectifier une erreur, qui tend à prendre corps, sur l'emplacement de la porte en bronze de Corinthe ; surtout elle permettra aux lecteurs de l'*Ami* de se faire, d'après un exemple intéressant, une idée des leçons du Codex D et de leur importance pour l'exégèse de l'œuvre de saint Luc.

II

« ... *Factum est murmur Græcorum adversus Hebræos eo quod despicerentur in ministerio quotidiano viduæ eorum.* » (Act. VI, 1).

On sait les faits. Au temps du Divin Maître, en dehors de la distinction entre prosélytes et juifs de race, il existait, en Israël, une autre division séparant les fils d'Abraham par le sang, en deux grandes classes : les *Hébreux* et les *Hellénistes*, le premier groupe formé de l'ensemble des Palestiniens, le second recruté surtout, mais non pas uniquement, parmi les Fils de la Dispersion. Entre ces deux catégories de juifs existait une antipathie, plus ou moins déclarée, mais vivace, née de la diversité des tendances d'esprit et développée par la prétention des Hébreux à former une élite au sein du peuple de Dieu. Quand l'Eglise vint appeler à la foi de Jésus toutes les âmes droites et de bonne volonté, Hébreux et Hellénistes y entrèrent à l'envi. Aux lendemains du jugement des apôtres, les uns et les autres continuèrent d'y affluer et d'augmenter sans cesse le nombre des disciples du Sauveur. Si puissante que se montrât alors la grâce à transformer la nature, elle ne réussit pas toujours, semble-t-il, à réprimer complètement l'effet des antiques préventions. Celles-ci se firent jour notamment dans les distributions quotidiennes de vivres, à l'aide desquelles la communauté pourvoyait aux besoins de ses nécessiteux. Les Hellénistes crurent remarquer, et non sans apparence de raison, que les veuves de leur groupe n'étaient pas, pratiquement, l'objet de la même considération que les autres et se trouvaient relativement négligées, ὅτι παρεθεωροῦντο ...α·χ·α. Ils en prirent sujet de murmurer, moins contre les distributeurs en particulier, qu'en général contre les néo-chrétiens hébreux.

Mais quels étaient au juste ceux dont les agissements avaient provoqué ce mécontentement ? Le texte sacré, pas plus dans le grec reçu ou les éditions critiques que dans la Vulgate, ne désigne nommément ces coupables réels ou prétendus. Toutefois on en déduit, à bon droit, qu'ils appartenaient, au moins en général, au parti hébreu, puisque le groupe est rendu responsable de leur conduite. C'est tout. S'agit-il de premiers venus, chargés tout au plus d'une mission temporaire, ou de ministres plus ou moins officiels, en tout cas attitrés? Le champ reste libre pour les conjectures.

Généralement les interprètes, jusqu'à ces derniers temps, ne se sont pas trop aventurés sur ce terrain. Ils se bornent à parler d'un service de distribution fait sous l'autorité des apôtres par des fidèles du groupe hébreu, sans préciser autrement le rôle de ces subalternes. Les Douze, absorbés par des occupations plus importantes, se trouvèrent impuissants à exercer sur ce service un contrôle incessant et minutieux. L'abus s'y glissa, de la sorte, insensiblement et sans mauvaise volonté bien consciente, même de la part des distributeurs ; on ne saurait, en tout cas, en rendre responsable, d'aucune façon, le collège apostolique. Dès qu'ils furent prévenus des plaintes des Hellénistes, les Douze, sans doute après examen préalable, s'empressèrent de porter remède à l'état de choses dénoncé comme défectueux. Ils s'adjoignirent comme auxiliaires officiels sept sujets d'élite, choisis librement par l'ensemble des frères, et, après leur avoir imposé liturgiquement les mains, les mirent à la tête du service matériel de *toute* la communauté, sans préjudice d'autres fonctions, de caractère spirituel, qui pouvaient leur être confiées. *Ce furent là les premiers diacres,* bien que le texte sacré ne leur donne pas explicitement ce nom.

Le relief acquis depuis quelques années par les leçons du texte occidental a conduit un certain nombre d'exégètes à se faire de la situation révélée par le ch. VI des Actes une conception sensiblement différente. A leurs yeux, en effet, *il existait déjà des diacres lors de l'élection d'Etienne et de ses compagnons.* Ceux-ci furent adjoints aux ministres inférieurs déjà en fonction, et chargés spécialement du soin des fidèles de l'Hellénisme, tandis que les premiers devaient continuer à s'occuper des besoins du groupe hébreu. Cette préexistence des diacres, insinuée dans le Codex D, ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων, est clairement affirmée dans le manuscrit de Fleury. La leçon supposée par ce dernier, ὑπο τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων, représente, au sentiment de Blass, la vraie teneur du texte occidental. Elle est naturellement tenue pour autorisée par tous ceux qui

tiennent, en général, ce texte pour expression génuine de la pensée de S. Luc. La théorie qu'elle appuie est d'ailleurs acceptée même par des auteurs qui se refusent à reconnaître une double édition authentique des Actes. Défendue avec autant d'intelligence que de vivacité par BELSER (*Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, pp. 29-33), elle a été adoptée par ROSE (*Revue biblique*, 1898, p. 335, *Les Actes des Apôtres*, in h. l., pp. 50-53). KNABENBAUER l'accepte également (*Comment. in A. A.*, in h. l.), et il en est de même de BRASSAC (*Manuel biblique*, IV, p. 60). Le P. FORGET, dans le *Dictionnaire de théologie* (tome IV, col. 709-710, fascicule XXVIII, paru en 1909), l'expose, avec une certaine complaisance, sans toutefois se prononcer. Le P. PRAT, d'un mot discret, semble, lui, s'y rallier implicitement (*Théol. de S. Paul*, p. 480) : « Les sept premiers diacres hellénistes de Jérusalem furent présentés par les fidèles... »

Que penser de cette conception nouvelle du rôle des Sept ? Etienne et ses compagnons sont-ils, oui ou non, les premiers diacres ?

Il est sage, ce me semble, de mettre d'abord hors de cause certaines **données**, à mon avis, **indiscutables.** — Il est manifeste d'abord que *la distribution des secours* aux nécessiteux de la communauté chrétienne était, *avant l'élection des Sept, l'objet d'une organisation régulière.* C'est par milliers que se comptaient alors « les frères », et parmi eux l'héroïsme du détachement avait multiplié ceux qui devaient demander aux ressources communes le nécessaire pour l'entretien de leur vie. On sait d'ailleurs que les fidèles se réunissaient pour prendre ensemble leur nourriture ordinaire, en même temps qu'ils participaient au pain eucharistique. Dans ces conditions, la distribution des vivres et l'approvisionnement des tables ne pouvaient être abandonnés à l'initiative individuelle et aux caprices de l'imprévu. L'économat de l'Eglise-mère devait avoir ses règles et ses administrateurs.

D'autre part, il me semble également certain que *les Douze ne s'étaient pas réservé semblable mission*. Le service auquel il s'agissait de pourvoir était aussi chargé qu'indispensable. Les apôtres n'auraient pu, l'eussent-ils voulu, y pourvoir par eux-mêmes. Il leur eût fallu, en effet, s'absorber complètement dans des soins d'ordre relativement inférieur plus ou moins étrangers à leur véritable mission. C'est ce que relève S. Pierre. Aussi n'y ont-ils jamais songé sérieusement, et le petit discours de leur chef le laisse clairement entendre. Ses premiers mots, *non est æquum*, etc., bien compris, ne révèlent aucunement le résultat d'une expérience fâcheuse, mais simplement la nette perception d'une alternative inévitable dans laquelle, d'ailleurs, le parti est nettement pris. Le choix est fait depuis longtemps, et les Douze entendent *persévérer* dans le double ministère de la prière et de la prédication, essence même de leur mission [1].

On objectera sans doute IV, 35 et V, 2. Mais cette manière d'agir des premiers fidèles implique simplement la reconnaissance de l'autorité des Douze sur la communauté. On en peut déduire que la distribution se faisait sous leur dépendance, nullement qu'ils l'opéraient eux-mêmes. Bien plus, l'expression passive indéfinie, διεδίδετο, du verset 35 exclut implicitement cette seconde hypothèse. Les apôtres se reposèrent donc dès la première heure, sur des auxiliaires, de la gérance des biens de la communauté, sauf à garder sur l'emploi de ces ressources un droit supérieur de dispensation et de contrôle.

Un troisième point paraît également acquis : *les économes de la communauté primitive appartenaient, au moins dans l'ensemble, au groupe hébreu.* C'est ce qu'indiquent et la teneur des murmures et le choix des nouveaux élus.

Mais quelle était la *situation précise de ces premiers gérants de la fortune chrétienne ?* Avaient-ils reçu quelque *consécration liturgique ?* prenaient-ils *rang dans la hiérarchie ?* Là me semble le **vrai point du débat,** le seul qui puisse être à bon droit discuté.

Les raisons ne manquent point pour la *solution affirmative.* — Les fonctions de ces auxiliaires primitifs des apôtres apparaissent au fond identiques à celles qui vont être confiées à Etienne et à ses compagnons. Diacres de fait, il y a tout lieu de croire qu'ils l'étaient pareillement de droit. — L'existence d'une catégorie déterminée de ministres chargés de la « Diaconie journalière » (Act. VI, 1) semble suggérée par celle d'employés inférieurs vaquant à des fonctions matérielles dans les assemblées publiques et désignés sous les noms connus et caractéristiques de οἱ νεώτεροι, οἱ νεανίσκοι (Act. V, 6-10). — D'autre part, si les premiers diacres apparaissent avec l'élection des Sept, on s'explique difficilement que ceux-ci aient été tous choisis dans le groupe hellénique. Et pourtant c'est le fait, comme le prouve à l'évidence la tournure grecque de leurs noms. Il est bien plus naturel de penser que les nouveaux élus sont promus pour l'utilité des fidèles de leur groupement, et que les convertis hébreux restent confiés à des ministres de même provenance déjà en fonction. C'est ce que suggère d'ailleurs le récit de l'incident. — Des murmures se produisent. Quel en est l'objet ? Un déni d'égalité commis au préjudice des veuves de l'Hellénisme par des distributeurs appartenant à l'Hébraïsme. Cette injustice matérielle est proprement le besoin, χρεία, auquel il s'agit de pourvoir. Le remède naturel, semble-t-il, est de confier les déshéritées à des ministres du même groupement, en laissant les autres aux anciens agents.

[1] Le parallélisme antithétique de 4 avec 2b fixe le sens de προσκαρτερήσομεν et ne permet pas de l'entendre seulement d'une application désormais constante et exclusive aux occupations choisies.

Remettre l'ensemble de l'administration uniquement à des Hellénistes, même de vertu éprouvée, n'est-ce pas s'exposer à voir renaître, en sens opposé, sinon les abus, du moins les soupçons et les plaintes ?

On objectera peut-être : Comment se fait-il que ces diacres hébreux apparaissent ainsi dans l'histoire apostolique en pleine activité, sans qu'aucune mention ait été faite de leur institution ? — La difficulté n'est que spécieuse. Les Presbytres de l'Eglise de Jérusalem entrent également en scène, lors de la mission charitable de Saul et Barnabé et plus tard au Concile, sans avoir été nulle part annoncés ; on ne saurait pourtant contester qu'ils formassent, dès lors, un corps hiérarchique. L'explication de ce phénomène littéraire est facile : S. Luc ne nous promet aucunement dans le Livre des Actes un tableau complet de tous les événements de l'histoire du christianisme primitif.

Mais, pourra-t-on urger, l'Annaliste sacré a jugé bon de narrer en détail l'élection d'Etienne et de ses compagnons. Pourquoi le relief donné à cet incident s'il ne s'agit pas, dans la promotion des Sept, d'une institution nouvelle ? S. Luc n'avait pas plus de raison de raconter l'ordination des diacres hellénistes que celle des diacres hébreux, s'il en existait déjà. — C'est ici qu'est l'erreur. L'auteur des Actes avait un motif spécial, sinon même plusieurs, de parler des diacres hellénistes. D'abord l'activité apostolique de certains d'entre eux avait mis les Sept en un relief singulier. Etienne surtout vivait dans le souvenir comme une des personnalités les plus marquantes de l'Eglise primitive. D'autre part, son histoire formait l'introduction obligée des Actes de S. Paul, et de fait, c'est en parlant de la mort du Proto-Martyr que S. Luc nous présente, celui dont le nom et les œuvres vont désormais remplir son récit. — Rien ne s'oppose donc, concluent les exégètes que je résume, à ce qu'on admette *la préexistence de Diacres hébreux*.

Et toutefois, *cet avis* semble à beaucoup d'autres *une hypothèse injustifiée* ou *nettement erronée*. Voici leurs *arguments*. Les Sept apparaissent dans les Actes comme un groupe caractérisé, bien connu (XXI, 8) ; on parle d'eux comme on parle des Douze. Au chapitre VI une sorte de partage d'attributions est fait entre ces deux groupes. Les Apôtres se réservent pour les fonctions supérieures d'ordre plus directement spirituel ; ils confient aux nouveaux élus le soin des intérêts inférieurs, l'intendance des ressources pécuniaires avec le soin des tables, sans cependant leur interdire, comme la suite le prouve, tout exercice d'un ministère plus élevé. On est ainsi en présence de deux corps hiérarchiques, l'un supérieur, l'autre subalterne, ayant chacun leur ordre d'activité propre ; mais rien ne révèle que le champ sur lequel cette activité doit s'exercer, diffère en étendue. Au contraire, le parallélisme des deux institutions, les paroles du Prince des Apôtres déposent en faveur de l'identité. C'est des tables *en général* que Pierre refuse de s'occuper ; c'est donc *le soin général des tables* qu'il entend confier aux futurs élus, et telle est la portée d'*hoc opus*, le terme grec χρεία offrant le sens de « fonction », « service », avant celui de « besoin » et de « nécessité ». — On comprend dès lors sans peine que le choix des nouveaux ministres soit confié à l'ensemble de l'Eglise et non point à la seule fraction helléniste, VI, 2, 5.

Mais, dira-t-on, pourquoi, dans cette hypothèse, les élus appartiennent-ils tous à ce dernier groupement ? — A quoi l'on peut répondre que le lemme est discutable. Sans doute, les sept noms ont une physionomie grecque ; on n'en saurait toutefois conclure avec certitude que les personnages fussent tous Hellénistes. Dans le collège des Douze, Philippe et André ne nous sont connus que sous des noms grecs, et cependant ces deux apôtres étaient des Palestiniens hébreux. — Ce qu'on peut et doit concéder, c'est que l'élément helléniste était largement représenté dans le groupe des élus. Mais il pouvait pareillement être prépondérant dans l'ensemble des convertis. Et dès lors tout s'explique. Aussi bien, sans recourir à cette hypothèse, discutable, on comprend sans grande peine qu'un sentiment de chrétienne déférence ait dicté le choix de l'assemblée, et que celle-ci ait voulu enlever aux Hellénistes jusqu'au prétexte d'une plainte, en prenant parmi eux la majorité et peut-être la totalité des candidats présentés aux Apôtres. Ajoutons que les Douze appartenaient tous à l'élément hébreu. Cette considération n'a-t-elle pas eu quelque influence ? N'a-t-on pu viser à une sorte de compensation et d'équilibre moral en prenant, soit intégralement, soit en large part, le nouveau collège dans le groupe Helléniste ? En tout cas, d'où que vienne ce collège, rien de semblable n'existait avant lui. Etienne et ses compagnons sont *les premiers diacres officiellement constitués ; ils le sont pour l'ensemble de la communauté*.

Que **conclure ?** — On ne saurait refuser au *premier sentiment* une sérieuse probabilité intrinsèque, même en s'en tenant au texte reçu. D'autre part, la leçon du texte occidental trahit, à tout le moins, une interprétation fort ancienne. L'opinion qu'elle appuie ne saurait donc, à juste titre, être taxée de nouveauté singulière et, pour ce motif, écartée avec dédain. — D'un autre côté, *l'avis opposé*, commun jusqu'à ces derniers temps, a pour lui le suffrage de la tradition exégétique. Il jouit d'une probabilité extrinsèque supérieure, et par ailleurs les raisons qui l'appuient ne le cèdent pas en valeur à celles qui militent pour le sentiment contraire. *Peut-être est-ce sagesse de lui demeurer, au moins provisoirement, fidèle.*

Je me demande toutefois *s'il ne convient pas de modifier en quelque chose la conception courante*. A mon sens, en effet, on doit, d'une part, maintenir saufs les points mis plus haut hors de cause comme indiscutables, et, d'autre part, reven-

diquer l'autorité des Sept sur l'ensemble des intérêts matériels de la communauté. Ces deux aspects d'une même *position*, en quelque sorte *intermédiaire*, me semblent parfaitement conciliables.

De bonne heure, nous l'avons vu, les apôtres eurent des auxiliaires réguliers pour la gestion et la dispensation des biens de l'église de Jérusalem. Ces auxiliaires, tous ou pour la plupart hébreux, ont-ils cessé leurs fonctions à la suite des murmures formulés moins contre eux directement que contre leur groupe ? Rien, dans le texte, ne l'exige et ne donne l'idée d'une destitution. Ils continuèrent donc, je pense, à vaquer à leur service antérieur, mais dans des conditions nouvelles de dépendance et de contrôle. Au dessus d'eux un collège officiel fut constitué, dont le recrutement se fit dans des conditions particulièrement propres à imposer la confiance commune. Les Douze se déchargèrent sur ces élus du peuple moins des détails de la gérance que de la surintendance effective du temporel de la communauté. Ils les investirent, à cet effet, publiquement, d'une mission formelle et d'une participation à leur autorité, en même temps qu'ils les consacraient liturgiquement par l'imposition des mains. (Cf., VI, 3, 6). **Les Sept** devinrent ainsi les **auxiliaires directement subordonnés des Douze,** leurs **vicaires ès-choses temporelles,** bref, leurs **diacres par excellence,** leurs **archidiacres,** si l'on veut, bien qu'ils n'aient jamais porté l'un de ces noms. Mais leur rôle n'excluait point celui d'*autres auxiliaires*, d'*autres ministres*, partant d'autres diacres, de rang et de fonctions *subalternes*. Telle était la situation *au point de vue hiérarchique*.

Si l'on pose la question *au point de vue strictement sacramentaire*, la réponse devient plus délicate et plus difficile. — Les *auxiliaires inférieurs* préexistants avaient-ils été l'objet d'une consécration liturgique ? A parler franc, la meilleure réponse me paraît un aveu d'ignorance. — Pour les *Sept*, il n'est pas douteux, à mon sens, qu'ils fussent, dans l'acception plénière du mot, des ministres sacrés. Etaient-ils de simples diacres ? On se l'est demandé. L'excellence du rôle joué par certains d'entre eux, Etienne, Philippe, par ex., le lien, très probable, entre l'Eucharistie et l'Agape à Jérusalem suggéreraient l'idée d'une participation au pouvoir sacerdotal. De fait, Döllinger a vu dans la mission des Sept un ministère supérieur, d'ordre à part, d'où serait sorti, par dédoublement, la prêtrise et le diaconat. Cette conception est trop opposée à la tradition soit exégétique, soit même patristique et conciliaire (Trident., Sess. XXIII, cap. 2), pour pouvoir être acceptée. Comment d'ailleurs reconnaître des prêtres dans ceux dont la prière publique n'est ni la première fonction, ni même un des emplois ? Et peut-on facilement croire que les apôtres aient regardé la présidence de la Cène Eucharistique comme un service secondaire, de nature à les détourner de leur mission ?

III

« *Commoverunt itaque plebem, et seniores, et Scribas : et concurrentes rapuerunt eum, et adduxerunt in concilium...* » (Actes, VI, 12).

Pourquoi ce déchaînement d'hostilité provoqué par la prédication du saint Diacre ? Son enseignement tranchait-il, non seulement par l'éclat, mais encore pour les idées émises, sur celui des autres hérauts de l'Evangile ? Va-t-il donner son sang pour le triomphe d'une vérité particulière dont il s'est fait, sous l'action de l'Esprit-Saint, le premier champion ? — **Questions connexes** auxquelles on tend présentement à faire la **réponse** suivante :

Etienne, véritable novateur, devança, par une initiative hardie, l'action apostolique qui devait ouvrir l'Eglise aux Gentils. Le premier il comprit et prêcha la séparation des deux Testaments et leva la main contre la vieille muraille du Judaïsme, en faisant ressortir le caractère transitoire des observances mosaïques, en annonçant peut-être leur déchéance comme celle du Temple lui-même. C'est à ce caractère particulier de sa prédication qu'est due la mort du premier des Sept Diacres.

Telle est l'idée que développent, avec quelques nuances, M. FOUARD (*S. Pierre*, ch. IV ; pp. 78, 9, 91 de la 3e édit. in-12 ; — *S. Paul et ses Missions*, ch. III ; pp. 75, 76 de la 1re édit. in 8) et Mgr LE CAMUS (*L'Œuvre des Apôtres*, IIe Partie, ch. II ; pp. 111-114 de l'ancienne édit., 113-116 de la nouvelle).

La même thèse est soutenue par le P. LAGRANGE. Mais il la présente avec plus de modération, et surtout il la défend avec une entente plus juste des conditions de la lutte dont le saint Diacre fut victime [1].

Voici comment le Directeur de l'Ecole biblique formule sa pensée :

> On rencontre dans l'histoire de l'Eglise des hommes qui semblent représenter une doctrine. Lorsqu'un tel homme paraît, il est visiblement suscité de Dieu pour combattre une erreur spéciale en donnant un plus grand éclat à la vérité opposée. Les fidèles le regardent comme le rempart de la foi, ses adversaires rassemblent contre lui toutes leurs forces. S'il est conduit au martyre, en donnant sa vie pour Jésus-Christ, il la donne aussi pour le triomphe de la cause qu'il a défendue ; il est le martyr des droits de l'Eglise, ou de l'Eucharistie, ou du pouvoir du Souverain Pontife ; son nom est éternellement uni à une vérité dont il a assuré le triomphe. — Or Etienne est le martyr de la Rédemption de tous les hommes par Jésus-Christ. — Les accusations de ses ennemis les Pharisiens, leur haine spéciale, son discours devant le tribunal, tout nous montre qu'il est mort pour témoigner de cette vérité, pour défendre contre les Juifs l'universalité de la rédemption. Selon la pénétrante expression de Basile de Séleucie, il est « le maître de Paul », le grand libérateur des âmes,

[1] Voir notamment les explications données pour permettre de « comprendre comment Etienne, le protecteur des Hellénistes, va se trouver en butte aux persécutions des Juifs de la dispersion. » (*S. Etienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Picard, 1894, p. 5).

l'adversaire déclaré des rites mosaïques imposés aux gentils. (*Op. cit.*, p. 13).

Appuyée de tels patrons, l'opinion qui voit en Etienne un novateur ne pouvait que faire son chemin. On la trouve dans M. Brassac (*Manuel biblique*, iv, 12e éd., p. 61) [1], dans M. Verdunoy (*L'Eglise apostolique*, p. 46). Elle est supposée par M. Toussaint (*S. Paul*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 2192; et *Epîtres de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1910, p. 12). Il semble que Mgr Duchesne soit sympathique au même sentiment. Toutefois il se contente d'écrire : « Etienne, l'un des premiers convertis, auxiliaire zélé des apôtres, fut accusé de blasphème contre le lieu saint et la loi de Moïse. A en juger par le discours que le livre des Actes lui fait tenir, il semble bien que ses propos aient eu quelque véhémence spéciale. » (*Histoire ancienne de l'Eglise*, i, p. 16 de la 1re édit.).

Cette thèse est-elle fondée? En face des autorités qui l'appuient, il y aurait quelque témérité, ce me semble, à s'inscrire directement en faux contre elle. Et toutefois, si l'on soumet les raisons alléguées à un examen sévère et qu'on envisage en même temps, d'un coup d'œil d'ensemble, les données de S. Luc sur le problème de l'admission des Gentils dans l'Eglise, on devient ou l'on reste fort hésitant; on se sent même porté à conclure : *la preuve suffisante n'est pas faite du rôle prêté au Proto-Martyr*. Telle est du moins mon impression, et c'est dans ce sens que je désire soumettre aux lecteurs de l'*Ami* quelques observations.

Un des principaux points d'appui de la thèse en cause est emprunté aux *accusations des adversaires d'Etienne*. On prétend inférer de leurs dires le thème spécial de la prédication du saint Diacre. Est-ce justice, alors que l'écrivain inspiré qualifie expressément de « faux témoins », à propos de leur affirmation même, les auteurs de ces dépositions? ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας. (Act. vi, 13.) N'est-il pas plus naturel de reconnaître dans ces allégations le prétexte habile choisi par la haine pour éveiller la passion populaire et rallier les suffrages du Sanhédrin? On n'avait pas procédé autrement pour requérir la condamnation juridique du Divin Maître. (Cf. Mt. xxvi, 60 ss. — Marc, xiv, 57 ss.). Le prétexte pouvait et devait être spécieux, par conséquent fondé sur quelque fait ou dire réel de l'accusé (vid. Mt. et Mc. ll. cc., coll. Joan. ii, 19 ss. — Act. vi, 13, 14, coll. vii, 48-50) ; il n'en demeurait pas moins un simple voile derrière lequel se déguisait le grief principal. (Vid. Mt. et Mr. ll. cc., coll. Mt. xxvi, 63-66; Mr. xiv, 60 64; Luc, xxii, 66-71 et Mr. xv, 9-10; Joan. xix, 7; — Act. l. c. coll. vii, 37 43; 51-54; 56 57) [1].

Mais, dira-t on, *la défense d'Etienne* montre clairement que la déposition des témoins subornés reflète la vraie caractéristique de son enseignement. Son plaidoyer est une profession de foi; or il y proclame tout haut ce que ses adversaires lui reprochaient, la déchéance du Temple. Aussi est-ce à cet instant qu'il se voit interrompu par l'attitude indignée de son auditoire.

Commençons par cette interruption prétendue. On la suppose, pour expliquer l'absence apparente de transition entre le corps du discours et l'apostrophe finale; mais le texte n'en dit mot. L'historien sacré mentionne bien quelque part l'expression d'une irritation profonde; mais c'est à la suite de la conclusion véhémente d'Etienne, 54. La colère est dès lors à son paroxysme; elle fait explosion après l'exclamation du héros chrétien saluant Jésus dans la gloire de Yahweh, 57. Ne serait-ce pas dans ce cri et dans la sortie qui le précède qu'il conviendrait de chercher le véritable écho de la prédication du saint Diacre et le mot de l'hostilité déchaînée contre lui? Sans doute Etienne avait dû protester plus d'une fois contre la tendance de certains Juifs à enfermer Dieu dans le Temple et à l'y contenir. Cette affirmation de la transcendance du Tout-Puissant par rapport à son sanctuaire, l'accusé la renouvelle devant le Sanhédrin; mais d'abord elle n'implique pas strictement la déchéance du Temple, et puis, surtout, elle ne forme pas l'idée principale du discours d'Etienne.

Je viens de le laisser entendre déjà : cette idée fondamentale du plaidoyer apostolique de l'intrépide diacre me paraît nettement révélée par l'apostrophe finale qui résume le discours en donnant à la pensée-mère un relief plus saillant et des traits plus agressifs. Dans le tableau historique des rapports de Dieu avec son peuple, préparation providentielle d'un avenir entrevu

[1] « Mais sa prédication présentait une nouveauté inouïe : on l'accusera bientôt, 11, 14, de prêcher la déchéance des institutions mosaïques et lui-même n'y contredira pas (vii, surtout 45-50). Ce sera l'occasion d'une rupture entre les chrétiens et le peuple juif sympathique jusque-là aux idées chrétiennes. »

[1] On objectera, je le sais, que l'expression *falsi testes* n'est pas à prendre nécessairement au pied de la lettre. Souvent, dit-on, elle n'implique dans l'Ecriture que le rôle de témoins à charge dans une action judiciaire injuste; à tout le moins n'en faut-il pas presser le sens au point d'exclure toute vérité de la déposition flétrie.— Je concède ce dernier point : le qualificatif de fausseté est compatible avec une certaine exactitude matérielle de l'allégation. En retour, il en exclut toujours la vérité stricte et formelle, au moins dans le sens que l'affirmation présente sur les lèvres qui la formulent et dans les circonstances où elle se produit. Je ne pense pas qu'on puisse apporter un seul exemple scripturaire en sens opposé. Mais si le premier martyr est le novateur qu'on prétend, si sa prédication bat directement en brèche le crédit du Temple et de la Loi, les témoins qui déposent contre lui paraissent dans la vérité non seulement matérielle ou fragmentaire, mais formelle et complète. Comment dès lors l'Esprit-Saint les taxe-t-il de mensonge, et cela dans l'incise même qui introduit le référé de leurs allégations? ἔστησαν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας. (Act. vi, 13). Ce tour de la phrase grecque est à noter. Alors même que l'explication atténuante proposée pour *falsi testes* aurait un fondement théorique incontestable, elle se trouve pratiquement exclue ici par le lien intime établi entre le qualificatif et l'affirmation qui le suit.

par les prophètes, Etienne a souligné l'ingratitude d'Israël. En terminant, il rappelle d'un mot la longue série des infidélités du peuple choisi, rebelle aux envoyés de Dieu comme à sa loi, et en montre le couronnement criminel dans le meurtre du Juste, le Grand Annoncé. Le thème n'était pas nouveau; les apôtres l'avaient développé maintes fois, et le récit des Actes nous le montre à quatre reprises sur les lèvres de S. Pierre. (II, 23 24, 38, 40 ; — III, 13-19 ; — IV, 10-12 ; — V, 28-32). Sans doute il y a plus de ménagements dans la parole du Chef de l'Eglise. Il cherche, au moins au début, à atténuer la culpabilité de ceux auxquels il parle. Mais encore..., le ton de reproche va s'accentuant avec l'endurcissement des chefs de la nation : dès la troisième rencontre il n'est plus question d'excuses ; à la quatrième, les paroles de Pierre sont accueillies par un grincement de rage (33, cf. VII, 54), car le Sanhédrin est furieux de l'entendre affirmer la mission divine de la victime du Golgotha et de se voir traduit devant l'opinion comme meurtrier du Messie (28). *La prédication d'Etienne continuait donc celle des apôtres*, moins l'autorité du témoignage officiel. Elle aussi était une exhortation à la pénitence pour l'infidélité passée, une invitation à la foi et à la soumission à l'égard du Messie reconnu dans la personne de Jésus, mort sur la Croix et ressuscité. L'invitation offrait d'ailleurs un caractère général, car le lévite avait appris du Chef de l'Eglise à ne point limiter les promesses du Ciel : *Vobis enim est repromissio et filiis vestris, et omnibus qui longe sunt, quoscumque advocaverit Dominus Deus noster.* (II, 39). Mais cette prédication, identique dans son objet à celle des Douze, retentissait dans un temps d'hostilité déclarée de la part des chefs de la synagogue contre l'Eglise ; elle revêtait, de plus, un éclat particulier dû à l'éloquence naturelle et infuse du premier des Sept. C'en était assez pour provoquer un orage. En outre, Etienne s'adressait à une classe d'auditeurs à part, et sa parole empruntait aux nécessités de la controverse une force et une vivacité singulières : aussi s'explique-t-on qu'il ait été en butte à un déchaînement spécial de haine.

Et toutefois le zélé prêcheur *n'aurait-il pas soulevé les colères* et provoqué l'agression *en froissant les préjugés particuliers de ses adversaires, notamment l'exclusivisme orgueilleux de leurs conceptions messianiques ?* La réponse est complexe, car nous sommes ici au **cœur de la question.**

Et d'abord, *quels étaient ces adversaires ?* Des Fils de la Dispersion. Le fait est indéniable, car le texte des Actes est formel (VI, 9). Dès lors, si l'on s'en tient au caractère connu de cette fraction d'Israël, on ne peut de la nature des jouteurs inférer que l'objet de la lutte était soit l'importance des traditions mosaïques, soit l'universalité du salut messianique. Les esprits clairvoyants ont senti la force de l'objection, et pour l'éluder ils signalent l'existence d'un double courant d'idées au sein de la Diaspora [1]. Sans être strictement démontrée, l'hypothèse est très admissible. Il est même certain que les synagogues où parla S. Etienne comptaient parmi leurs membres des Zélotes affiliés au Pharisaïsme : Saul, en effet, était de ce nombre. (Philip. III, 5 6). La tendance rigoriste avait ainsi ses représentants dans les auditoires auxquels s'adressait le futur martyr. Mais y régnait-elle seule? y dominait-elle ? On a peine à le croire. Comment, en effet, se persuader que l'esprit hellénisant ne soufflait pas dans la synagogue des Alexandrins ? Comment comprendre qu'Etienne, helléniste de race et d'esprit, s'adresse de préférence aux Fils de la Dispersion présents à Jérusalem, si ces derniers partagent toutes les idées du parti Palestinien ? La spécialisation de son apostolat semble bien indiquer, à l'encontre, une certaine communauté de pensée entre lui et ses auditeurs. *On n'est donc pas suffisamment fondé*, me paraît-il, *à présenter le Proto-Martyr comme la victime du seul parti pharisien.*

Cette donnée fût-elle d'ailleurs exacte, on ne serait pas en droit de signaler comme note distinctive de la prédication d'Etienne et comme cause de sa mort, soit l'idée universaliste, soit surtout une initiative agressive à l'égard de la Loi Mosaïque.

La conception d'un salut messianique universel n'offrait, en elle-même, aucune répugnance aux rabbis du Pharisaïsme, notamment à ceux qui appartenaient par origine à la Dispersion. Loin de là, et les anathèmes du Divin Maître nous sont témoins de leur ardent prosélytisme : *Quia circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum : et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ...* (Mat. XXIII, 15).

Il est vrai ; mais ce salut, Etienne le montrait indépendant de la Loi, et voilà ce qui souleva les colères pharisiennes. Sans nul doute, l'unique source du salut messianique aux yeux du saint diacre, c'était la foi en Jésus, et il répétait la parole de Pierre : *Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* (Act. IV, 14). Mais *qu'il ait proclamé hautement dans ses discours l'inutilité absolue de la Loi et des rites Mosaïques, voilà ce que ne suffit point à prouver l'hostilité des Pharisiens.* Car elle pouvait avoir d'autres causes.

De fait, le texte sacré paraît révéler *d'autres motifs de cette haine*, et ses indications deviennent significatives si on le rapproche des passages de l'Evangile où Jésus flétrit le Pharisaïsme. (Voir particulièrement : Mt. XVI, 20 ; Mc. VII, 1-23 ; Luc, XI, 37-54 ; Mt. XXIII). Ayant pris sur lui d'aller prêcher le Christ au sein des assemblées

[1] Ce sentiment, assez vraisemblable, s'appuie en particulier sur certaines données des *Psaumes de Salomon*. Cet apocryphe de la fin du Ier siècle A. C. nous montre les justes, les saints, les pieux, les séparés du monde corrompu, les Pharisiens en un mot, en butte à l'hostilité des profanes en Palestine et trouvant dans la Dispersion des fidèles pour compatir à leur malheur.

religieuses et d'établir la mission divine du Sauveur par une discussion en règle avec les habitués des synagogues, Etienne fut amené naturellement à se trouver en face de rabbis imprégnés de l'esprit pharisien. Il put ainsi se rendre compte de la profondeur et de l'obstination de leur orgueil ; d'autre part, les leçons de Jésus et l'expérience de la vie lui avaient appris à reconnaître quelle dépravation s'abritait trop souvent chez eux derrière le rigorisme de la doctrine et le formalisme religieux. Cette perversion du sens moral qui substituait à la lettre et à l'esprit véritables de la Loi, des observances et des commentaires tout humains, le courageux controversiste la prit à partie : de là le grief d'avoir attaqué les traditions qu'on autorisait du grand nom de Moïse (VI, 14). Surtout il s'attacha à confondre la superbe de ces docteurs si fiers tant des privilèges d'Israël que de leur propre justice, et cependant si ingrats envers Yahweh, si infidèles à sa loi. (Cf. VII, passim, præsertim 50-53). Il dut montrer planant sur les fils (cf. Mt. XXIII, 35 36) le châtiment qui avait puni, dans le passé, l'indigne rébellion des pères (VII, 42 43). Je l'admettrai même volontiers : à ses contradicteurs obstinés Etienne laissa entendre plus d'une fois la substitution des étrangers aux enfants dans le royaume de la Promesse. (Cf. Mt. XXI, 33-43 et ll. pp.).

La rude parole du disciple résonnait ainsi comme *l'écho vibrant des reproches et des menaces du Maître*. (Cf. loca sup. cit., præsert. Mt. XXIII, 23, 29-35). Elle devait naturellement déchaîner les mêmes colères. La haine des Pharisiens avait eu une part prépondérante dans la condamnation de Jésus ; elle semble avoir exercé une influence active dans le procès d'Etienne. Aussi, est-ce dans les deux cas, je l'ai dit déjà, même prétexte à l'accusation, même grief véritable. Devant le Sanhédrin résolu à leur perte, le dernier mot des deux victimes est encore le même : c'est la proclamation de la divinité du Fils de l'Homme et de sa participation à la toute-puissance du Souverain Juge. *Reus est mortis !* ont crié alors les juges de Jésus. *A mort!* répète en tumulte l'assemblée où comparaît Etienne, et on l'entraîne au supplice comme blasphémateur. — Vraiment, pour *expliquer la mort du Proto Martyr, est-il besoin de supposer qu'il se départit à l'endroit de la Synagogue et de la Loi de la sage réserve gardée jusque-là par les Apôtres*, et qu'il eut, le premier, mission de préciser et d'accentuer dans le sens d'une transformation profonde, la parole du Sauveur : *Non veni solvere, sed adimplere ?*

En tout cas, *le rôle d'adversaire des rites mosaïques et de champion de l'affranchissement* prêté à Etienne *ne me paraît pas reposer suffisamment sur le texte sacré*. Mgr Le Camus convient que le narrateur inspiré n'en a pas eu conscience : « Si S. Luc, écrit-il, avait entrevu, comme le supposent certains critiques, un antagonisme réel entre les doctrines de Pierre et celles de Paul, c'était ici le cas d'insister sur ce caractère spécial de la prédication d'Etienne, qui, en réalité, préluda immédiatement aux théories de l'Apôtre des Gentils. Mais l'auteur du livre des Actes était loin des rêveries fantaisistes de l'école de Tubingue, et ce qu'il y a de plus évident, en lisant à travers les lignes, c'est qu'il ne paraît pas s'être rendu compte, dans ce procès d'Etienne, du fond même de la question. » (*Op. cit.*, 2e éd., p. 114).

Est-ce bien sûr ?? Ce qui paraît vraiment certain, c'est que *l'écrivain inspiré ignore le rôle de novateur et de précurseur de Paul* attribué présentement au vaillant diacre. Sans doute l'histoire d'Etienne est, partiellement, sous sa plume, l'introduction aux Gestes de Paul ; mais c'est en raison de l'intervention du futur apôtre dans le meurtre juridique du Proto-Martyr et dans la persécution qui suivit. Rien, dans toute la trame de son récit, ne nous laisse pressentir que la prédication du diacre helléniste ait eu, par son tour spécial, une influence sur l'évolution ultérieure de la pensée du pharisien Tarsais. Evidemment, S. Luc n'a rien connu de semblable, et pourtant il était mieux placé que beaucoup d'autres pour être instruit sur ce point.

Il n'est pas seul à ne s'en être pas rendu compte. *Paul* lui-même *n'a pas gardé souvenir conscient d'un enseignement à la fois universaliste et anomiste d'Etienne*. Bien plus, sa *parole formelle* semble *s'opposer* à l'hypothèse d'une *influence latente* des paroles du controversiste, plus tard dégagée et mise en œuvre par la grâce enfin victorieuse. Sa conception du salut, offert à tous, égal pour tous, et pour tous indépendant des œuvres de la Loi, bref, ce qu'il appelle *son Evangile*, l'Apôtre proteste, très expressément, « *ne l'avoir ni reçu ni appris des hommes, mais par révélation de Jésus-Christ.* » (Gal. I, 12). Sans doute on aimerait à penser que le sang du martyr fit germer les semences jetées par l'apologiste et que cette rosée féconda dans l'âme du futur apôtre des Gentils la doctrine de l'universelle rédemption, indépendante des œuvres légales : mais ce n'est là qu'une convenance harmonieuse. Elle doit, semble-t-il, s'effacer devant une affirmation historique, et le mot heureux de Basile de Séleucie ne saurait être compris ou accepté dans un sens opposé à la parole même de S. Paul.

L'Apôtre des Nations n'est pas, pour l'aspect propre de son enseignement, le disciple, même inconscient, du plus illustre des Sept : on vient de le voir. Mais il se pourrait qu'Etienne ait partagé les mêmes vues, sans que Paul les tienne, en germe au moins, de lui. — L'économie du récit des Actes paraît exclure également cette hypothèse. Le jour sous lequel S. Luc présente la conversion de Corneille et les incidents qui la suivent ne s'accorde que difficilement avec celui sous lequel nous devrions voir la prédication du Proto-Martyr. Celle-ci, nous le savons, avait eu grand éclat, et d'autre part elle n'avait pu se produire qu'avec l'assentiment et sous le contrôle des Douze. Comment dès lors expliquer et les scrupules de Pierre,

et les murmures que soulève sa conduite ? (Act. x et xi, 1-18). Le récit de la première évangélisation des Gentils à Antioche (Act. xi, 19 ss.), celui surtout des incidents soulevés dans cette ville par les Judaïsants et la relation de l'assemblée de Jérusalem (Act. xv, 1-35) prêtent à des observations analogues. Il servirait peu de dire que l'Eglise de la Ville Sainte dévia de son esprit primitif à partir de la mort d'Etienne (cf. Fouard, l. c. p. 76) : outre que cette affirmation contient une sorte de pétition de principe, elle ne répond que partiellement à la difficulté que je viens de signaler. Non, *il n'y a pas de place pour le rôle prêté à S. Etienne dans l'économie historique du problème des Observances légales* telle qu'elle se déroule *dans la narration de S. Luc.* Par ailleurs, cette question se présente et évolue, dans le récit des Actes, d'une manière pleinement conforme à la logique naturelle des événements : on pourra s'en rendre compte plus bas dans le tableau que j'en ai tracé à propos de l'identification de Gal. ii, 1.

Conclusion. *Il ne semble ni sûr ni sage de voir dans l'apostolat d'Etienne un caractère que l'historien inspiré n'y a point aperçu. Mieux vaut reconnaître dans la prédication de l'auxiliaire des Apôtres un écho de leur enseignement, écho d'une singulière éloquence, approprié, tant pour l'accessoire des pensées que pour le tour et la forme, aux conditions de la controverse et à la nature de l'auditoire habituel, mélange d'Hellénistes libéraux et de Zélotes hébreux. Dans le supplicié de la porte de Damas saluons le premier martyr de la mission et de la Divinité de Jésus, victime de son ardeur et de son courage à flétrir l'ingrate obstination du peuple choisi, spécialement les erreurs, la perversité et l'orgueil incarnés dans l'esprit pharisien.*

IV

« *Quod et fecerunt, mittentes ad seniores per manus Barnabæ et Sauli... Barnabas autem et Saulus reversi sunt ab Jerosolymis expleto ministerio, assumpto Joanne, qui cognominatus est Marcus.* » (Actes, xi, 30; xii, 25. Cf. *ib.* xv et Gal. ii).

S. Paul, dans l'Epître aux Galates, a-t-il passé sous silence le voyage mentionné dans ce texte des Actes ? Faut-il, au contraire rapprocher cette montée à Jérusalem de celle dont l'Apôtre fait mention au début du chapitre ii ? Les avis sont actuellement partagés.

Le premier sentiment identifie le voyage rappelé Gal. ii, 1-10 avec celui qui conduisit Paul et Barnabé dans la Ville Sainte pour les débats solennels décrits Actes, xv. L'Apôtre ne dirait rien, dans sa lettre, de la mission charitable remplie par les deux missionnaires quelques années plus tôt.

Cet avis était, jusqu'à ces derniers temps, celui de la presque unanimité des critiques et des exégètes, croyants ou non. Ces derniers en prenaient même occasion, volontiers, pour rejeter l'historicité d'Act. xi, 30, ou pour incriminer la véracité du récit de Luc, dans le tableau fait par lui de l'Assemblée de Jérusalem. Présentement encore, le plus grand nombre des auteurs paraît demeurer favorable à l'ancienne conception. Elle a trouvé un champion habile et convaincu dans Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur ntl Einleitung und Zeitgeschichte* (Münster i. W., Aschendorff ; 1906 ; in-8 de xx-200 p., 4 m. 50. Cf. sp. pp. 53-131) et *Jerusalem und Antiochien* (*B. Z.*, 1908, pp. 30-48), Dans cet article de la *Biblische Zeitschrift*, St. mentionne comme ayant donné leur adhésion à sa manière de voir, divers recenseurs de son livre : J. Shæfer (*Katholik*, 1906, fasc. 7, p. 147) ; Sickenberger (*B. Z*, 1906, p. 441 ; le suffrage est effectivement, sur ce point, très catégorique) ; Bludau (*Theologische Revue*, 1907, n° 5, p. 144 s.) ; Knabenbauer (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1907, fasc. 4, p. 452) ; Meinertz (Supplément scientifique de la *Germania*, 1907, n° 20, p. 157), pour ne citer que des exégètes catholiques. M. Coppieters, sans se référer à l'ouvrage précédent, suppose la même trame comme indiscutable, dans le second de ses remarquables articles sur *Le Décret des Apôtres* (*Revue Biblique*, 1907 ; pp. 34-58, 217-239). Le P. Prat est fort net dans ce sens et malmène, d'un mot légèrement rude, « les diverses hypothèses imaginées pour disjoindre Actes xv et Gal, ii, 1-10 » : elles « n'ont jamais, dit-il, 'contenté que leur inventeur. » (Cf. *La Théol. de S. Paul*, liv. i, ch. i, Note C ; 3e éd. 1909, p. 75). Sans être aussi ferme, M. Brassac se range cependant, sans beaucoup hésiter, à ce sentiment (*M. B.*, iv ; 12e éd. 1909, pp. 100, 105 ss., 216. Voir cependant, en faveur de l'avis opposé, p. 111, 2° et p. 216, note 2). On le retrouve dans Jacquier, *Hist. des Livres du N. T.*, iii (1908 ; cf. p. 98) ; dans Verdunoy, *L'Egl. Apost.* (1909 ; cf. sp. p. 136, note 1) et dans Toussaint, *Ep. de S. Paul* (1910 ; cf. sp. p. 188, note 1)[1]. Je me borne aux biblistes et à la littérature catholique. On pourrait, sans doute, dans le même champ, grossir la liste, en feuilletant les récents historiens de l'Eglise ou de ses institutions : Duchesne, *Hist. Anc. de l'Eglise*, i (1906 ; cf. p. 24 ss.), et Dom Leclercq dans la nouvelle traduction d'Héfélé, *Hist. des Conciles* (1907 ; cf. tome i, IIe Partie, app. I, pp. 1054 et 1068-9), par exemple, prennent parti, avec ou sans discussion, pour l'identification des voyages relatés Act. xv, et Gal. ii, 1-10.

Les partisans de ce système ont à rendre compte du silence gardé par S. Paul sur la mission charitable remplie à Jérusalem dans les cir-

[1] Le P. Fonck, dans son enseignement au Collège Romain et à l'Institut biblique, s'est également prononcé dans le même sens. Voir ses notes de cours, publiées *ad usum privatum auditorum (Quæstiones Paulinæ. Notæ introductoriæ et expositoriæ ;* Rome, 1910. Cf. pp. 17 et 19).

constances marquées par Act. XI, 30. La plupart l'expliquent par l'absence des Apôtres lors de ce voyage des délégués d'Antioche à la Ville Sainte. L'arrivée de ces derniers, postérieure à la persécution d'Agrippa, aurait eu lieu après la dispersion des Douze, fixée, on le sait, par une tradition respectable, douze ans après l'Ascension, soit vers l'époque de la bourrasque déchaînée contre l'Eglise-mère par le petit-fils d'Hérode. C'est ce qu'insinuent assez clairement les Actes, soit en XI, 30, *mittentes ad presbyteros*, soit en XII, 18, *et egressus abiit in alium locum*. Le fait était de notoriété publique, Paul n'aurait donc pas eu à s'expliquer sur ses relations avec les chefs de l'Eglise en cette circonstance. — Le P. Prat trouve cette réponse à demi satisfaisante. Il en préfère une autre, « plus vraie, dit-il, et plus simple : c'est que le chapitre II n'est pas la suite logique du chapitre Ier. Ici, Paul établit qu'il n'a pas appris son évangile des hommes, mais qu'il le tient de Jésus-Christ ; là il montre que son évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem et de l'affaire d'Antioche ; mais il n'avait aucun motif de rappeler le voyage de l'an 43 ». (Cf. *op. cit.*, p. 226, note 4).

Plusieurs exégètes demeurent persuadés que S. Paul n'a pu taire un de ses voyages à Jérusalem sans nuire singulièrement à la force de son argumentation. Ce motif, et d'autres (invraisemblance — de l'incident d'Antioche, — des conditions de la prédication judaïsante en Galatie, — du silence de l'épître de Paul sur la Décrétale apostolique, après le Concile de Jérusalem ; dissonance des deux récits de cette assemblée), les poussent à reconnaître dans **Gal.** II, 1-10 la narration des rapports de Paul et de Barnabé avec les chefs de l'Eglise lors du **voyage des Collectes.**

La première argumentation, solide et développée, en faveur de l'identification qui vient d'être indiquée, est due à la plume d'un professeur anglican, plus archéologue et historien qu'exégète, RAMSAY, dans son ouvrage *St Paul the Traveller and the Roman Citizen*, publié en 1897 [1] (Londres, Hodder et Stoughton ; nombreuses éditions). Dans son *Commentaire historique sur l'Epître de S. Paul aux Galates* (ibid., 1899), le même auteur me semble moins catégorique. Il déclare faire abstraction de tout rapprochement précis entre les Actes et la Lettre Pauline et étudier les indications de cette dernière pour elles-mêmes et dans leur cadre littéraire. Il ne répugne pas, en effet, dit-il, théoriquement, que la visite mentionnée au chapitre II soit différente du voyage des Collectes et ait été passée sous silence par S. Luc parce qu'elle était sans importance à son point de vue et, de ce chef, ne rentrait pas dans son plan. (Cf. *op. cit.*, pp. 280-282). Toutefois, du but et de la trame de l'Epître, Ramsay croit pouvoir conclure sûrement que le voyage mentionné par Paul sous la formule πάλιν ἀνέβην est nécessairement le second effectué par lui dans la Ville Sainte. (Cf. *ib.*, 285-301). Cette donnée exclut évidemment l'identification de cette rencontre apostolique avec le Concile de Jérusalem. — Dans l'ouvrage que je viens de citer, l'éminent professeur défend également la théorie Sud-Galate au sujet de la destination de l'Epître ; on peut même dire que tout le livre, et notamment les 232 pages de l'Introduction historique, n'ont d'autre but que de mettre cette thèse en valeur. Et toutefois, il importe de le noter, R. ne regarde pas la Lettre aux Galates comme antérieure à l'Assemblée plénière de 50/51, il la date de 53. — Voir, en un sens identique, les articles donnés par le même auteur au *Dictionary of the Bible*, d'Hastings *(Galatia ; Galatia, Region of ; Galatians)*.

Les catholiques allemands qui ont repris pour leur compte le rapprochement entre Gal. II, 1-10 et Act. XI, 30, ne se sont point arrêtés ainsi à mi-chemin, et à leurs yeux le Concile est postérieur à l'Epître. Le champion le plus ferme, ou tout au moins le plus militant, de cette théorie, paraît bien être le Dr Valentin WEBER, de Wurtzbourg. Il en a défendu les divers aspects en de multiples articles parus, au cours des années 1898 et 1899, soit dans la *Theologisch-praktische Monatschrift* de Passau, soit dans le *Katholik* de Mayence, soit dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Inspruck. Il s'en est fait également l'avocat au Ve Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Munich en 1900. Son rapport présenté à la *Section des Sciences religieuses* et lu dans la dernière séance, le jeudi soir 27 septembre, avait pour titre *Der Heilige Paulus vom Apostel übereinkommen bis zum Apostelkoncil.* Il a été publié, en 1901, avec les autres mémoires exégétiques du même Congrès, dans les *Biblische Studien*, tome VI, fasc. 1 et 2, pp. 141-186. Dès la fin de septembre 1900 paraissait *Die Adressaten des Galaterbriefes* (Ravensburg, Kitz, 1900 ; in-8 de IV-80 p., 1 f. 50). Cet opuscule vise à démontrer la destination de la lettre de S. Paul aux seuls Galates du Sud. L'auteur y suppose la chronologie exposée dans son rapport. Enfin l'ensemble des idées de Weber sur ces différentes questions connexes a pris corps dans un véritable volume, paru dans les derniers mois de 1900 : *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkoncil. Grundlege Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli* (Ravensburg, Kitz, 1900 ; in-8 de XVI-406 p., 6 f. 25). Voici la chronologie adoptée dans cet ouvrage pour les vingt premières années de la vie chrétienne de l'Apôtre : Conversion de Paul, 32 ; Premier voyage à Jérusalem, 35 ; Mission Syro-Cilicienne, 35-45 ; Deuxième voyage à Jérusalem (Gal. II, 1 et Act. XI, 30), 45/46 ; Première tournée apostolique (Act. XIII s.), 46-47 (-48) ; Assemblée des Apôtres (Act. XV), 50 (entre 49 et 51) ; Deuxième et troi-

[1] Il avait déjà défendu ce sentiment dans l'*Expositor*, août 1895.

sième tournées apostoliques, 50 (51) -57. Les dates qui concernent l'église de Galatie s'encadrent, comme il suit, dans cette table : Fondation des communautés chrétiennes de Galatie, 46 47 ; Deuxième visite (Actes, XIV, 21-23), 48 ou automne de 47 ; Epître aux Galates, 49 ou fin de 48 ; Troisième visite (Actes, XVI, 1 ss.), 51 ; Quatrième visite (Actes, XVIII, 23), 53. Cf. *op. cit.*, pp. 393-394. Steinmann, dans son travail cité plus haut, a pris à partie, d'une façon directe, la thèse de Weber. Le professeur de Wurtzbourg n'en est pas moins resté fidèle, sur tous les points, à ses convictions premières. Dans une note, toute récente, publiée dans la *Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 440, il déclare n'être en rien ébranlé par les arguments de son contradicteur et trouver même une confirmation de ce que l'on a nommé ses « hypothèses » dans la tentative dirigée contre elles. Il annonce naturellement une réfutation.

Les publications de Ramsay et de Weber ont achevé de produire dans l'esprit de M. BELSER l'évolution commencée au lendemain de l'apparition de son opuscule : *Die Selbstvertheidigung des Heiligen Paulus im Galaterbriefe* (I, *11 bis* II, *21)*. Dans ce fascicule des *Biblische Studien* (tome I, fas. 3; in-8° de VII-149 p.), le professeur de Tubingue avait, suivant son expression, rompu lui-même une lance en faveur de l'identification de Gal. II, 1-10 avec Act. XV, et consacré plus de 10 pages à réfuter l'hypothèse de Zahn sur l'antériorité de la dispute d'Antioche par rapport au Concile. Mais presque immédiatement après, des doutes s'élevèrent en son esprit sur le bien fondé de sa position, et un nouvel examen le conduisit, en dépit de la répugnance naturelle, à un changement total de front. Il expose, en raccourci, dans son *Introduction au N. T.* (Herder, 1901 ; 2e éd. 1905), les raisons qui ont déterminé ce revirement. (Cf. *op. cit.* 1905, pp. 168-169. Voir aussi 408 ss., præsert. 417).

En France, l'hypothèse de Weber a été accueillie par les RÉVISEURS Sulpiciens de la *Bible de Crampon*, dans l'édition manuelle de 1904. (Voir la note, laconique, sur Act. XI, 30, et celle, plus développée, sur Gal. II, 1). Mais les scolies de la grande édition, soit au tome VI, soit au tome VII, publiés également l'un et l'autre en 1904, maintiennent l'opinion ancienne et identifient l'Entrevue apostolique avec le Concile de Jérusalem. En retour, Mgr LE CAMUS, au tome II de l'*Œuvre des Apôtres* (Paris, 1905), adopte aussi la trame antidatant les faits narrés dans l'Epître aux Galates et cette lettre elle-même par rapport à l'Assemblée plénière. (Cf. *l. c.*, pp. 94 ss. spec. 118 ss.). Toutefois, dans la réédition du tome I (même date), il laisse subsister l'affirmation que Paul et Barnabé, venus à Jérusalem pour y apporter les Collectes, n'y trouvèrent aucun apôtre. (Cf. *op. cit.*, tome I, 1re édit. 1891, p. 339 ; 2e édit. 1905, p. 347). M MAGNIEN, rendant compte dans la *Revue Biblique* (juillet 1907, pp. 435-437) de l'opuscule de ROUND, *The date of St Paul's epistle to the Galatians* (Cambridge, University Press, 1906), favorable à la théorie Sud Galate et à l'antériorité de la Lettre par rapport au Concile, donne, pour son compte personnel, à cette double hypothèse une adhésion discrète : « Le coquet petit travail de M. Round ne fera pas oublier la massive et solide étude de M. Weber, mais il ménagera sans doute quelques nouvelles sympathies aux deux thèses de la *South Galatian* et de l'*earlier date*, et il faut nous en féliciter, car ce sera probablement au bénéfice de la vérité historique. » — Et au plus grand profit de l'Apologétique, pense le P. DE BOYSSON. Telle est, en effet, la conclusion qui se dégage d'un article publié par lui dans la *R. P. A.* du 15 décembre 1909 (tome IX, pp. 413-420). Après avoir montré que dans l'hypothèse, commune, de l'identité entre Act. XV et Gal. II, l'antilogie des récits n'est ni fondamentale, ni irréductible, il propose de substituer à cette identification le rapprochement des données de l'Epître avec le voyage des Collectes, relève l'avantage de cette solution et s'efforce de la justifier. L'argumentation est naturellement sommaire, et forcément incomplète : la nature du travail ne comportait pas autre chose.

Mes lecteurs connaissent maintenant l'état des esprits. Entre les deux conceptions opposées, je n'essaierai pas de prendre position. Pour établir de façon satisfaisante le bien fondé d'une solution, il faudrait au moins une brochure. C'est qu'en effet la question est complexe, plus qu'un examen superficiel ne le laisse pressentir. On me permettra de le rappeler à ceux que pourraient fasciner trop facilement le charme de la nouveauté et l'atttrait apparent d'une harmonisation facile des textes sacrés.

Il ne s'agit pas, en effet, seulement de rapprocher d'une part Gal. II, 1-10 d'Actes XV, d'autre part ce même texte d'Actes XI, 30 et XII, 25, et d'examiner avec lequel des deux passages de Luc il est plus facile de faire cadrer les données de S. Paul. Ces données demandent à être étudiées au préalable, avec soin, dans leur teneur et dans leur cadre tant historique que littéraire ; il en est de même des textes des Actes. Or cette étude préalable soulève un nombre respectable de problèmes dont la solution conditionne celle à donner à la question présente. A titre d'échantillons, en voici quelques-uns : rapports littéraires de la lettre aux Galates avec celle aux Corinthiens et surtout avec l'épître aux Romains ; destinataires de ce message ; point de départ de la supputation des « quatorze ans » (II, 1) ; date de la conversion de S. Paul ; caractère de la narration enclavée entre Actes XI, 30 et Actes XII, 25 ou nature du lien qui l'unit à son cadre ; et, en connexion avec cette question littéraire, date de la persécution d'Agrippa, de la Dispersion des Apôtres, de la famine signalée par Josèphe ; etc. Sur tous ces points le partisan du parallélisme de Gal. II, 1-10 avec Actes XI, 30 est obligé de prendre parti conformément aux exigences de sa position, et son choix forcé est loin d'être toujours celui que dicterait l'examen du problème

envisagé dans ses propres éléments. Il y a des exceptions, je le veux bien ; par exemple, on peut tenir la théorie Sud-Galate [1] pour solidement fondée en elle-même, malgré le renouveau de faveur qui se dessine en faveur du sentiment opposé ; il reste, toutefois, que dans nombre de cas les plus grandes probabilités sont contraires : ce qui constitue, au préjudice de l'identification, une preuve cumulative d'une très sérieuse valeur.

Je ne veux pas insister sur chacune des objections qui naissent ainsi de l'examen des questions connexes, non plus que sur celles d'un caractère plus direct. Qu'on me permette pourtant de le dire : il en est de fort graves.

La *parenté littéraire des deux Epîtres aux Galates et aux Romains* est indéniable et paraît fort étroite. Plus on en sépare la composition, plus cette affinité devient difficilement explicable, surtout si l'on tient compte du phénomène parallèle constaté entre les deux lettres aux Thessaloniciens, les deux lettres aux Corinthiens, et sur-

[1] L'expression « théorie Sud-Galate » paraîtra peut-être énigmatique à quelques lecteurs. En voici le sens et la portée.

Ce terme, reçu, se rattache à la **controverse,** depuis longtemps ouverte, **sur les églises destinataires de l'Epître de S. Paul aux Galates.** — Le mot de Galatie peut désigner, en effet, soit le pays, soit la province romaine de ce nom. Le pays des Galates comprenait le territoire occupé par les trois tribus des Trocmes, des Tectosages et des Tolistoboïes, avec Tavium, Ancyre et Pessinonte comme villes principales. La province romaine de Galatie, formée de l'ancien royaume d'Amyntas, renfermait, outre la région précitée, la Pisidie, la Lycaonie, l'Isaurie, la Phrygie montagneuse, et, à partir de l'an 7 après J.-C., la plus grande partie de la Paphlagonie. Son existence avec pareille étendue de territoire a été contestée par Schürer ; mais elle paraît à peu près universellement reçue maintenant. — Il est certain que S. Paul a prêché l'Evangile dans les contrées rattachées administrativement à la Galatie. L'a-t-il partiellement annoncé aux habitants du pays Galate ? Ramsay le nie. D'autres, sans être aussi catégoriques, mettent du moins en doute la fondation, par l'Apôtre, d'églises proprement dites dans cette région. Il n'aurait guère fait, peut-être, que l'évangéliser en passant. Cf. en ce sens Weber. Communément on accorde que les Galates-Celtes ont bénéficié de l'activité apostolique de S. Paul, bien qu'à une date plus tardive et dans une mesure difficilement déterminable. — Ces données permettent de comprendre le problème soulevé par la destination de l'Epître aux Galates et la diversité des solutions qu'il reçoit.

Longtemps, sur la foi du titre, on a tenu comme indiscutable que la lettre avait été écrite pour les convertis des tribus Celtes établies sur le plateau septentrional. Cette conception a gardé de nombreux partisans alors même que l'opinion contraire eut acquis droit de cité. On l'appelle volontiers la théorie des Galates du Nord, ou par abréviation, la *théorie Nord-Galate*. — Les arguments apportés par Lightfoot en sa faveur sont demeurés classiques. Le principal se tire de Gal. IV, 13, où l'apôtre paraît donner comme occasion déterminante de sa prédication parmi les Galates un état d'infirmité. On en appelle, en outre, à l'usage biblique du mot Galatie, au caractère mobile et inconstant des Celtes, ainsi qu'à leur penchant pour la jactance, les querelles, les divertissements et l'ivrognerie, défauts divers visés par l'épître. — Les principaux partisans de l'hypothèse Nord-Galate sont parmi les exégètes et critiques protestants ou rationalistes : Lightfoot, Sieffert, Weis, Davidson, Chases, Schürer, Jülicher, Zöckler, Godet.

La *théorie Sud-Galate* se présente sous deux formes, l'une absolue, exclusive, l'autre mitigée. Sous son premier aspect, cette opinion rapporte la lettre de l'Apôtre aux seules églises des contrées méridionales annexées administrativement à la province de Galatie. Tel est le sentiment de Ramsay et de Weber. La thèse mitigée suppose que S. Paul, en écrivant son épître, avait particulièrement en vue ces mêmes églises, bien qu'il s'adresse à toutes celles de la province, sans en exclure les communautés qui existaient ou pouvaient exister sur les hauts plateaux du nord. Les deux patrons, protestant et catholique, de ce système sont Zahn et Cornely. — Voici les preuves qu'on apporte communément à l'appui d'une destination exclusivement ou principalement Sud-Galate. La lettre de l'apôtre suppose des chrétientés évangélisées avant le Concile de Jérusalem (II, 5), en commerce intime et prolongé avec Paul (IV, 13-20 ; aveu général), théâtre pour lui de pénibles souffrances (IV, 13), parfaitement renseignées sur Barnabé et sa grande influence (II, 1, 9, 13). Or S. Paul ne prêcha dans le pays Galate, à supposer qu'il l'ait vraiment évangélisé, que lors de sa deuxième et de sa troisième mission, partant après 51 ; il ne le fit qu'en passant et Barnabé n'était point avec lui (cf. Actes XVI, 6-XVIII, 23). D'ailleurs, s'il est naturel de voir les émissaires judaïsants s'attacher de loin aux pas de l'Apôtre après les incidents d'Antioche (XV, 1 ss. ; Gal. II, 11 ss.) et de constater tout d'abord leur action dans les florissantes chrétientés des régions limitrophes de la Syrie, l'apparition soudaine de ces missionnaires de la circoncision au nord du plateau central de l'Asie-Mineure, sur le territoire des tribus Galates, offrirait à l'encontre bien moins de vraisemblance. Enfin, l'on comprend facilement, dans l'hypothèse en question, que S. Luc ait rapporté longuement la fondation des Eglises de Pisidie et de Lycaonie. Il s'est étendu de même sur le compte des communautés destinataires des autres grandes lettres de S. Paul. (Cf. Cornely, *in Ep. ad Gal.* x, pp. 359-361, et *Introductio*, III, pp. 415-420 de la 1re éd.). Ajoutez à ces arguments ceux qui se tirent soit de la Collecte (I Cor. XVI, coll. II Cor. VIII) à laquelle les importantes églises de Pisidie, Lycaonie, etc., n'ont pu rester étrangères, soit de la parfaite connaissance de l'Ecriture et des procédés de l'exégèse juive, supposée par Paul dans l'ensemble de ses lecteurs. Si l'on objecte que le terme « Galates », employé par l'Apôtre (III, 1), ne pouvait désigner que des fidèles du pays de ce nom, la difficulté prête à une rétorsion victorieuse : l'auteur de l'Epître voulant apostropher l'ensemble des chrétiens épars dans les régions du sud, Pisidiens, Lycaoniens, Phrygiens, n'avait pas d'autre terme commun à sa disposition que celui de Galates, apte d'ailleurs à les désigner et à les comprendre tous, comme habitants de la même province de Galatie. — Pareil faisceau de preuves, il en faut convenir, est de nature à faire impression. Aussi le succès de la théorie Sud-Galate s'explique-t-il facilement. Sous l'une ou l'autre de ses deux formes, elle a rallié, dans la seconde moitié du XIXe siècle, de nombreux suffrages. Citons, en dehors des auteurs déjà signalés, Renan, Perrot, Haussrath, Weizsäcker, Pfleiderer, Askwith, et parmi les nôtres, Fouard, Beurlier, dans le *Dict. de la Bible*, Lesêtre.

Depuis quelques années, s'il faut en croire le P. Prat (p. 223, note 1) et M. Toussaint (p. 168, note 4), l'un et l'autre indécis, la théorie Nord-Galate regagnerait le terrain perdu dans le dernier quart du siècle précédent, et semblerait reprendre l'avantage. De fait, la réaction contre les idées de Weber semble lui avoir gagné des partisans : tels, par ex., Alberle, dans la *B. Z.*, 1903, pp. 375-77, et Steinmann dans *Die Abfas. des Gal.*, cité plus haut. M. Fillion l'adopte nettement et M. Brassac la tient pour plus probable. (Une remarque : faute d'avoir posé la question d'une façon bien exacte, M. B. a le tort de laisser croire que Fouard et Zahn appuient toute sa thèse. C'est inexact. Lire Fouard, *op. c.*, ch. II, Galatie, et spécialement p. 51, note 3 ; Zahn, *op. cit.*, p. 127). A l'encontre, Mgr Le Camus, Lemonnyer, Jacquier, Magnien, les éditeurs de Crampon (grande et petite édition), Verdunoy, Belser (2e éd.), continuent de défendre l'une ou l'autre des formes de la théorie Sud-Galate. On la retrouve en Angleterre dans l'ouvrage déjà cité de Round, et pareillement, sous la plume de Maclean, dans le tout récent *Dictionary of the Bible*, en un volume, d'Hastings, 1909. — Ce qui jette bien un peu de doute sur l'avangage repris par la thèse opposée.

P.-S. — En faveur de cette thèse, Nord-Galate, Steinmann vient de brûler encore une cartouche dans le 3e fascicule des *Biblische Studien* (paru fin juillet). Il fait feu pour sa théorie préférée, d'une inscription, récemment découverte, et publiée par Ramsay, mentionnant l'existence d'un martyr chrétien en Galatie au commencement du second siècle. (Cf. *B. Z.*, 1910, p. 274-277).

tout entre les Epîtres pastorales ou celles de la Captivité.

Par ailleurs, la *date reculée* forcément assignée à la *conversion de S. Paul* se heurte, ce me semble, à des difficultés de tout genre. — Le synchronisme profane paraît l'exclure. En 35, la mention d'Arétas et d'une autorité quelconque de ce prince à Damas (cf. II Cor., XI, 32, s.), est plus qu'une énigme, et constitue une véritable invraisemblance [1]. En 32, plus de trois ans avant la disgrâce de Ponce-Pilate, l'attitude du Sanhédrin dans le procès d'Etienne, et surtout la persécution sanglante dont la mort du premier diacre marqua le déchaînement, répugnent aux rapports connus du peu bienveillant procurateur et de ses administrés; ces deux faits, à l'encontre, s'expliquent facilement dans l'intérim du débonnaire Marcellus, aux ordres du sympathique Vitellius. — De plus et surtout, cette date est en antagonisme avec toute l'économie du récit des Actes. Dans l'histoire de l'Eglise naissante, telle que l'a retracée S. Luc, on voit se dérouler successivement des phases diverses, des périodes que l'auteur caractérise par l'exposé des faits saillants, et dont il donne une idée d'ensemble, soit au début, soit à la fin de chacun des fragments de sa narration (II ; III, 1-V, 11 ; V, 12-42; VI, 1-VIII, 3 ou même 40). Nier ce reflet de l'évolution historique dans la trame du récit des Actes, c'est accuser implicitement l'auteur d'injustifiables redites. (Cf. II, 42-47 ; IV, 32 36 ; V, 12 14 ; V, 42 ; VI, 7). Il devient pareillement difficile de l'en disculper si l'on suppose entre ces différentes périodes une succession trop rapide : quel besoin, en effet, de renouveler cette esquisse d'une physionomie intérieure qui n'a pas eu le temps de se modifier? — Autre difficulté de même ordre : comment concilier avec cette hypothèse les dires de l'Annaliste sacré sur l'introduction du christianisme à Antioche ? (Actes, XI, 19 25). La simple lecture du texte montre l'existence d'un lien chronologique assez étroit entre la série de faits narrés de 20 à 26. Les deux prédications rappelées en 19 et 20 peuvent évidemment et doivent même, selon toute apparence, avoir été séparées en fait par un certain intervalle de temps. Mais n'est-ce pas faire une certaine violence à la contexture du récit que de porter ce laps intermédiaire à une dizaine d'années? On ne saurait d'autre part, semble-t-il, le restreindre en introduisant une période intermédiaire entre 21 et 22 ; car la fréquence des relations entre Antioche et Jérusalem ôte à cette conception toute vraisemblance. Aussi bien, ne peut on faire devancer par l'initiative de ces inconnus l'acte de Pierre ouvrant l'Eglise aux Gentils dans la personne de Corneille. Ce serait aller à la fois contre le sentiment traditionnel reçu, et contre l'économie du récit de S. Luc. A lire l'auteur sacré, surtout en tenant compte de son talent de composition, il apparaît clairement qu'à ses yeux Corneille fut les prémices de la Gentilité.

Et de même, ce me semble, pour qui tient compte des nuances et des indications tacites de la narration de S. Luc, le *rôle joué par S. Paul dans la rencontre avec les Colonnes de l'Eglise* perd toute vraisemblance dans l'hypothèse de l'identification entre Actes XI, 30 et Gal. II, 1-10. Au temps de la Collecte, en effet, le converti de Damas n'est pour Luc que le second et le protégé de Barnabé ; il reste le néophyte Saul et n'est pas encore l'apôtre Paul ; il n'a reçu ni sa mission définitive, ni même, suivant toute apparence, la plénitude du sacerdoce. (Cf. XI, 30, XII, 25 ; XIII, 1-3 ; XIII, 9, 13, 16 et deinceps). Comment pourrait-il se présenter lui-même aux Galates comme traitant, à cette même époque, sur un pied de quasi-égalité avec les premiers des apôtres et avec Pierre lui-même, comme exposant à ces autorités de l'Eglise-mère l'évangile qu'il prêche aux nations, pour se donner l'assurance de l'efficacité de son œuvre antérieure? (Cf. Gal. II, 9, 7-8, 2). Si l'on tient pour l'identité des circonstances historiques visées par les deux récits du chroniqueur et de l'épistolier, il faut convenir que les deux narrateurs ont eu des faits et nous en communiquent une impression plus que différente. Et je ne dis rien du silence gardé par Luc sur la présence de Jean et de Pierre, non plus que des indications qui, sous sa plume (XI, 30; XII, 18), semblent l'exclure : cette remarque ayant moins de portée. Bref, l'hypothèse nouvelle ramène sous une autre forme, et peut être en l'aggravant, la difficulté qu'elle prétend écarter. Ou Luc ou Paul, il faut choisir ; car le rôle joué par l'Apôtre dans le voyage des Collectes nous est présenté par ces deux historiens sous un jour, en apparence au moins, opposé. Et voilà comment pour éviter Charybde on est venu sombrer en Scylla.

En tout ceci, je le répète, je n'ai pas entendu prendre parti de façon péremptoire pour ou contre l'une des deux conceptions. J'ai simplement voulu *mettre mes lecteurs en garde contre la sympathie instinctive qui va spontanément aux solutions nouvelles.* Avant de s'engouer, pour un avis de ce genre, sur des avantage apparents, il est bon d'envisager la question sous tous ses aspects ; il est sage de se demander si, tout pesé, les vieilles réponses ne dénouaient pas la difficulté d'une façon aussi satisfaisante.

***

A chacun de se former là-dessus un jugement par une étude personnelle. Quelques réflexions sur l'**ÉVOLUTION DU PROBLÈME DES OBSERVANCES** pourront aider peut-être à le faire sagement. Ceux que déconcerte l'antilogie apparente de Gal. II et d'Actes XV, allèguent, en particulier, l'impossibilité de concevoir après l'Assemblée de

[1] Voir sur ce point le récent travail de STEINMANN, *Arétas IV, roi des Nabatéens*, dans la *B. Z.*, 1909, pp. 174-187 et 312-341.

Jérusalem et la Décrétale apostolique, la situation que suppose l'incident d'Antioche, et plus encore celle qui forme le cadre historique de l'Epître aux Galates. Voyons si vraiment la réprimande de Paul à Pierre et la lettre de l'Apôtre ne pouvaient plus, à ce moment, avoir leur raison d'être.

Les Voyants avaient annoncé maintes fois l'entrée des nations dans le royaume Messianique, leur agrégation au peuple de la Promesse, et cette extension de l'empire du Christ à l'univers entier constitue l'un des thèmes favoris de la révélation prophétique. Jésus, d'autre part, avait nettement formulé ses intentions : *Euntes docete omnes Gentes.* (Mat. XVIII, 19 ; Marc, XVI, 15 ; Luc, XXIV, 46-47 ; Actes, I, 8). Nul doute ne pouvait, en conséquence, exister dans l'esprit des apôtres sur l'universalité du salut. De fait, ni leurs paroles (Actes, II, 38 ; col. II, 39 ; col. Eph., II, 11-12 ; III, 25 36), ni leurs actions (VIII, 14-15 ; 36-38) ne trahissent l'idée de restreindre aux seuls Juifs de race le bienfait de la foi. Ils consacrent sans doute à Israël les prémices de leur ministère ; telle est la volonté du Maître (cf. Luc, XXIV, 47), qui a voué les trois années de sa prédication aux seules brebis perdues de la maison de Jacob. Mais ils rêvent de porter un jour la Bonne Nouvelle jusqu'aux confins de la terre ; car la promesse du don de Dieu est universelle. (Actes, II, 39). Nul lieu d'ailleurs d'en être surpris : les Rabbis du Pharisaïsme ne parcourent-ils pas alors mers et continents pour gagner un prosélyte à la Loi ? (Mat. XXIII, 15). La question de l'évangélisation des Gentils ne fut donc jamais posée en ces termes : *le salut messianique est-il de sa nature universel?* L'affirmative serait venue sur les lèvres de tous, comme elle était dans tous les esprits, dans celui des Douze aussi bien que dans l'intelligence d'Etienne.

Jamais non plus les hérauts de l'Evangile n'eurent à se demander *quel serait le principe du salut nouveau.* Pierre résumait leur pensée commune quand il proclamait devant le Sanhédrin : οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς (Actes, IV, 12).

Mais qu'adviendrait-il de la Loi ? La fidélité à ses préceptes formerait-elle une condition *sine qua non* pour avoir part au bienfait de l'Evangile ? La circoncision devait-elle être la porte obligée du royaume nouveau, et fallait-il, en conséquence, astreindre tous les convertis au joug des observances mosaïques? En d'autres termes : *se ferait-on juif pour devenir chrétien?* Sous cette forme, la question ne pouvait manquer d'être soulevée, un jour ou l'autre, par la répugnance des nations à se soumettre aux lois cérémonielles. Cependant elle ne fut pas posée tout d'abord. Etienne lui-même, malgré sa largeur naturelle d'idées et son prosélytisme, ne me semble point s'être prononcé sur ce problème délicat (Cf. supra, pp. 696 ss.). C'est qu'en effet, dans l'esprit de la génération contemporaine, la diffusion du royaume messianique était étroitement liée à l'universelle extension d'Israël. Au jour même de l'Ascension, nous voyons les apôtres se bercer encore de ces chimères courantes sur les destinées glorieuses du sceptre temporel de Juda (Actes, I, 6). Les lumières de l'Esprit-Saint dessillèrent bientôt leurs yeux sur la vanité de ces rêves charnels. Mais ils gardèrent vivace, même après la Pentecôte, l'amour de la Tôrâh, propre au Fils de la Dispersion comme au Juif autochtone. Cet attachement pour la Loi se trouvait si vif, si profond, dans toute âme d'Hébreu que le Divin Maître, par une sage et miséricordieuse économie, s'était abstenu de le heurter. Il avait, sans doute, protesté contre le formalisme pharisien, rappelé le vrai caractère de la Loi et l'esprit dans lequel il fallait l'observer, mis en relief l'obligation des préceptes moraux ; mais jamais il n'avait proclamé nettement la déchéance des rites cérémoniels. Le faire aux heures de sa vie mortelle eût été s'aliéner ces fils aînés de la Promesse, auxquels les gratuites prévenances du Ciel ordonnaient d'une façon plus immédiate sa prédication terrestre (Mt., XV, 24), opposer un obstacle presque invincible à leur accès dans un royaume sur lequel la libre miséricorde de Dieu leur assignait les premiers droits (Actes, III, 26 ; XIII, 40 ; Rom. IX, 4) ; par contre-coup, c'eût été sinon compromettre l'avenir de l'œuvre messianique, du moins troubler la divine harmonie de son plan. *L'entrée franche au royaume nouveau,* sans passer par le portique du Testament Ancien, constituait ainsi *une de ces vérités que Jésus estimait ses apôtres incapables de porter tout d'abord.* L'Esprit-Saint devait leur en donner la révélation après avoir préparé, par une action incessante, leur esprit à la comprendre.

Cette *révélation,* Pierre la reçut *à Joppé.* Sa docile obéissance aux lumières et aux ordres d'En-Haut faillit soulever un orage au sein de la chrétienté de Jérusalem ; mais en face de l'intervention miraculeuse du Ciel, sensible en tout cet épisode, les esprits se calmèrent. La foi soumise et l'amour sincère pour Jésus triomphèrent, dans les âmes, des arrière-pensées d'amertume, pour ne laisser place qu'à l'étonnement et à la louange : *Glorificaverunt Deum dicentes : Ergo et Gentibus pœnitentiam dedit Deus ad vitam.* (Actes, XI, 18). Le principe était reconnu, proclamé : un Gentil, comme tel, c'est-à-dire sans se faire juif, pouvait entrer au royaume messianique. — Beaucoup peut-être n'entrevirent d'abord cette hypothèse qu'à l'état d'exception. Mais la Providence prit soin de les détromper bientôt par les faits. Peu de temps après, on apprenait à Jérusalem les nombreuses conversions opérées à Antioche dans le sein de la Gentilité. La nouvelle dut surprendre. On ne voit pas qu'elle ait suscité de protestation. L'Eglise-mère jugea bon de députer

un de ses membres pour surveiller et diriger le mouvement des conversions ; mais le choix fait de Barnabé pour cette mission indique l'esprit qui la dicta. Une certaine défiance pouvait s'allier au zèle ; toutefois il n'existait dans l'*ensemble* et la *saine partie des Judéo-chrétiens de la Ville Sainte* aucune prévention hostile, *nul parti pris de fermer aux Gentils toute autre porte donnant accès à l'Eglise, que celle de la Circoncision.*

La communauté de Jérusalem cependant comptait un certain nombre de convertis du Pharisaïsme qui n'avaient su dépouiller, à leur entrée dans la société chrétienne, ni les préventions orgueilleuses de leur patriotisme, ni l'étroit formalisme de leur vie religieuse. (Cf. Actes, xv, 5). Ces néophytes semblent avoir formé un parti, foyer d'opposition constante à l'apostolat de Paul, premier noyau des futurs Nazaréens et Ebionites. Leur émoi fut grand à l'annonce des nombreuses conversions opérées par Saul et Barnabé, tant en Syrie qu'en Galatie, au sein des Gentils. C'était l'envahissement du royaume Messianique par les Nations, la déchéance pratique de la Loi : pareil désastre devait être conjuré sans retard. Des émissaires partirent pour Antioche, sans autre mandat (Act., xv, 24) que celui qu'ils tenaient du *groupe des Zélotes* outrés, plus juifs que chrétiens. (Gal., II, 4). « *Pas de salut sans la circoncision* » : tel était le mot d'ordre de leur part, tel fut le thème de leur enseignement en Syrie. (Act., xv, 1). Leur prédication jeta le trouble et la consternation dans l'âme des païens convertis (xv, 24) ; elle suscita de la part de Saul et de Barnabé les protestations les plus vives. (Act., xv, 2). Les deux apôtres revendiquèrent bien haut l'affranchissement des rites cérémoniels pour les néophytes de la Gentilité tant en Syrie qu'en Galatie. (Gal., II, 5). Ce fut l'occasion d'un ardent débat. *Ce que le Ciel lui-même avait tranché se retrouva mis en question.* Le *problème* des **conditions d'entrée dans l'Eglise pour les Gentils** fut posé de nouveau, cette fois sous un point de vue général et en termes exprès.

C'est à *Jérusalem* qu'il devait recevoir une *solution commune* et *officielle*. Pressés peut-être par les missionnaires du Judaïsme (cf. Cod. D), les fidèles d'Antioche résolurent d'envoyer une députation aux apôtres et à l'Eglise-mère. Sur une invitation du Ciel (Gal., II, 2), Paul en prit la tête. Barnabé l'accompagnait avec quelques frères, entre autres Tite, jeune néophyte non circoncis. (Gal., II, 1, 3). Les envoyés devaient exposer le cas qui passionnait la Syrie. (Actes, xv, 2). Paul se proposait ainsi de faire reconnaître et sanctionner officiellement son enseignement sur l'affranchissement du mosaïsme pour les Gentils, doctrine qui formait l'une des caractéristiques de sa prédication au milieu d'eux. (Gal., II, 3). Accueillie sur sa route avec une joie cordiale par les Judéo-chrétiens de Phénicie et de Samarie, la députation fut reçue avec honneur à Jérusalem par toute l'Eglise assemblée. (Act., xv, 3, 4). Cependant les intransigeants du Zélotisme étaient là, prévenus du mobile de l'ambassade par le retour de leurs missionnaires (? D), ou par des messagers. Sans plus tarder, ils firent valoir leurs prétentions. A peine les députés d'Antioche eurent-ils narré les merveilles opérées par la main divine en Syrie (Act., xv, 4), que l'on vit se lever quelques membres du Pharisaïsme, chrétiens de profession extérieure (ib. xv, 5), mais vrais juifs d'esprit et de cœur, de faux-frères en un mot (Gal., II, 4). Ils proclamèrent la nécessité, pour les Gentils, de la circoncision et de toutes les observances légales. (xv, 5). Appliquant ce principe à Tite, dont ils connaissaient ou ne tardèrent pas à savoir l'origine, ils firent les plus vives instances pour qu'il fût circoncis. (Gal., II, 4). Paul n'eut garde de céder. (Gal., II, 5). En d'autres circonstances, peut-être eût-il estimé prudente une condescendance en soi licite (cf. Actes, xvi, 13), et eût-il fait de lui-même circoncire son disciple [1]. Mais, devant les prétentions des Judaïsants, toute concession équivalait au sacrifice de la cause des Gentils : aussi les réclamations impérieuses des Pharisiens devinrent-elles pour l'Apôtre le motif d'une énergique résistance. (Gal., II, 4-5). Tout l'effort judaïsant s'y brisa (Gal., II, 3), n'ayant pas obtenu pour ses revendications la sanction des Autorités. (Vid. Gal., II, 6, coll. 4 et 2). Les apôtres ne voulurent pas, en effet, préjuger publiquement, même par une décision d'ordre pratique, la question dont l'examen avait été remis à une autre assemblée plénière.

Aussi bien, ceux des Douze présents dans la Ville Sainte pensaient-ils comme S. Paul sur le point de doctrine engagé dans le litige. Les Autorités de l'Eglise de Jérusalem tombèrent d'accord avec le Missionnaire des Nations, soit dans une réunion privée, soit plutôt dans une série d'entretiens plus ou moins intimes et individuels (Gal., II, 6 ss.) On y proclama la rigoureuse orthodoxie de sa prédication. Il y a plus : les Colonnes mêmes de l'Eglise, Jacques, Pierre et Jean reconnurent la mission et les grâces spéciales que Dieu avait départies au converti de Damas pour l'évangélisation des Gentils. Ils lui donnèrent la main, à lui et à Barnabé, comme à des frères, scellant ainsi l'union de leur apostolat respectif. Paul continuerait de prêcher surtout aux Gentils, Pierre de s'adresser de préférence, au moins jusqu'à nouvel ordre, aux milieux circoncis. On pria seulement l'apôtre des Nations de se souvenir des indigents de la Ville Sainte : ce qu'il ne cessa de faire avec un soin empressé. (Gal., II, 7-10).

Il restait à rendre public et à faire accepter cet accord des Chefs de l'Eglise sur le principe de la

[1] Certains Pères ont cru, à tort, que l'Apôtre en avait agi de la sorte dans le cas présent, et tel serait suivant eux le sens de Gal., II, 3-5 ; D* et quelques manuscrits de l'Itala favorisent ce sentiment en omettant οἷς οὐδέ offert par l'ensemble des autorités et certainement authentique.

liberté des Gentils. Au jour dit, eut lieu la réunion solennelle pour la décision du litige porté devant l'Eglise-mère par la députation d'Antioche. La discussion paraît s'être engagée avec une grande vivacité (Act., xv, 7). La parole de Pierre vint y couper court. « Dieu, dit-il en substance, l'a montré à Césarée : il ne fait point de distinction entre Juifs et incirconcis ; ceux-ci comme nous, il les a purifiés par la foi. Pourquoi donc l'irriter en imposant aux Nations un joug que nos pères et nous-mêmes avons eu peine à porter ? La grâce du Christ n'est-elle pas pour tous la vraie et unique source de salut ? » (Act., xv, 7-11). Paul et Barnabé confirmèrent alors la première assertion de Pierre par le récit des prodiges que Dieu, par leur intermédiaire, avait opérés au milieu des Gentils (ib. xv, 12). Puis l'évêque de Jérusalem, Jacques, prit la parole. Répondant à l'état d'esprit de ses ouailles, il fit observer que le récit de Pierre se trouvait en pleine harmonie avec les oracles prophétiques : par les lèvres d'Amos, le Dieu d'infinie prescience avait annoncé les merveilles que sa puissance réalisait aujourd'hui. De l'universelle diffusion du royaume Messianique, proclamée par l'Ecriture, il fallait accepter les applications providentielles : telle se révélait, d'après ce qu'on venait d'entendre de la bouche de Pierre, l'entrée libre des Nations dans l'Eglise ; on devait donc s'incliner devant cette économie du bon vouloir divin. Et Jacques concluait nettement en faveur de la liberté des convertis issus de la Gentilité. Toutefois, il proposait de leur intimer quatre prohibitions, destinées surtout à faciliter la fusion entre Juifs et Incirconcis. (Act., xv, 13 21).

Tel fut effectivement le sens général de la décision édictée dans la Décrétale apostolique. (Cf. ib. 22-29). Je ne saurais entrer ici dans la discussion des problèmes soulevés par le texte de ce document, et par le sens des prescriptions restrictives qu'il renferme [1]. Je m'en tiens aux données d'ensemble, dont la certitude me paraît assurée. Le *Décret de Jérusalem* n'avait pas un caractère dogmatique. Il *tranchait* néanmoins, *indirectement et de fait*, une *question doctrinale* : **la circoncision et l'ensemble des observances légales ne sont point nécessaires au salut.** Le principe était proclamé par la sanction donnée à sa *conséquence pratique* immédiate : **exonération pour les Gentils du joug de la Loi cérémonielle.** La vérité spéculative était mise pour jamais en lumière ; la conclusion pratique devait pareillement demeurer, en soi, un droit acquis et imprescriptible. Toutefois la prudence et la charité pouvaient, en certains cas, imposer à l'usage de cette liberté des limitations plus ou moins temporaires. Ce furent ces deux vertus, la dernière surtout, qui inspirèrent, dans leur ensemble, les *prescriptions restrictives* du décret. Elles tendaient à faciliter le convivage fraternel des deux catégories de chrétiens, en écartant de la vie des païens convertis les principaux sujets de scandale pour un dévot de la Tôrâh.

Le résultat immédiat de la Décrétale apostolique fut la pacification des esprits à Antioche. Paix temporaire, d'ailleurs, quelle qu'en ait été la durée précise, et qui ne tarda point à faire place à un nouvel état de crise. Une *double question théorique devait succéder*, en effet, par la force des choses, *au problème déjà résolu*. L'on se rappelle ce dernier : La circoncision et les observances légales sont-elles d'absolue rigueur pour entrer au royaume Messianique ? — Non, avait répondu le Concile : Les Nations peuvent arriver au salut sans s'assujettir à la Loi. — Très bien ; mais les **néophytes issus du Judaïsme ?... obtiennent-ils libération de ce joug par le seul fait de leur conversion à l'Evangile ?** Nouvelle question que la logique des événements ne pouvait manquer de soulever. Elle en amorçait elle-même une autre : **obligatoire ou non, l'obéissance aux préceptes du Mosaïsme ajoutait-elle à la perfection de la vie religieuse du chrétien ?**

Ce n'étaient point là problèmes abstraits, destinés à rester dans le domaine de la théorie. Leurs *conséquences pratiques* offraient la plus haute importance pour l'avenir des communautés mixtes et même pour celui de l'Eglise entière. — Si les observances demeuraient obligatoires pour les convertis du Mosaïsme, le commerce familier avec les néophytes des Nations devenait impossible aux Judéo-Chrétiens ; le convivage fraternel avec eux était, en effet, de nature à provoquer plus d'une impureté légale, abstraction faite de la défense générale de communiquer avec un incirconcis, qu'on pouvait tenir pour abrogée, tant par l'usage que par le fait de la rénovation baptismale. Comment, par exemple, un Juif astreint à la distinction des viandes pures et non pures pourrait-il s'asseoir habituellement à la même table qu'un Gentil ? — La Loi, sans lier désormais personne, assurait-elle, directement, par son observation, une perfection plus grande : tous ses dévots s'abstiendraient, par zèle, des occasions de souillure légale. De plus ils se tiendraient pour une classe à part, pour une élite au sein du christianisme, et, de ce chef encore, ils seraient amenés, par un sentiment de dédain instinctif, à fuir le contact des Ethnico-chrétiens. Les croyants de la Gentilité deviendraient ainsi, pour les convertis du Mosaïsme, des chrétiens de second rang, de nouveaux « Prosélytes ». Dès lors, c'en était fait de l'unité de l'Eglise, et du lien de charité qui, dans la pensée du Christ, doit en agglutiner tous les membres. En outre, un obstacle puissant allait s'opposer à la conversion des Gentils, et partant, à l'universelle diffusion du royaume Messianique.

C'est *sur ce terrain des conclusions pratiques* que la double question de principe se trouva d'abord *implicitement engagée*. Ce fut encore à *Antioche*.

Juifs et Gentils se trouvaient réunis dans l'église de cette ville par la foi commune au Seigneur Jésus.

[1] On lira sur ce sujet les articles de M. Coppieters dans la *Revue Biblique*, 1907, pp. 34-58 ; 217-239.

Quelles allaient être leurs relations ? L'Assemblée de Jérusalem avait proclamé l'absence de toute distinction aux yeux du Très-Haut entre les Nations et Israël au point de vue du salut rédempteur : c'était poser le principe de l'union. Les quatre prescriptions accessoires, édictées à la demande de Jacques, devaient en rendre la pratique facile. Les Judéo-chrétiens d'Antioche l'entendirent ainsi. Tirant du décret ses conséquences légitimes, ils communiquèrent fraternellement avec les convertis de la Gentilité, tant dans les pratiques religieuses que dans les diverses relations civiles.

Sur ces entrefaites, — au cours de l'automne 51 ou dans l'hiver 51-52, je pense, — Pierre se rendit dans la métropole syrienne. Loin de blâmer l'attitude des néophytes du judaïsme, il la sanctionna par sa propre conduite. Sans hésiter, lui-même se mit en rapports habituels avec les frères issus des Nations, et il n'eut aucun scrupule de partager, aux agapes, leur table et leurs mets (Gal., II, 11 a, 12 a). Le problème des relations entre Juifs et Gentils se trouvait ainsi résolu sous son aspect pratique avant même d'avoir été nettement formulé. Survint un incident qui le souleva de nouveau, et le fit poser cette fois d'une façon plus formelle.

Sur la fin de l'hiver, apparemment, on vit arriver à Antioche un groupe de Judéo-chrétiens appartenant à l'église de Jérusalem, peut-être même à l'intimité de Jacques, où l'on ne comptait que des convertis venus du Mosaïsme. Dans leur nombre se trouvaient sans doute quelques membres du parti pharisien ; mais la plupart ne s'y rattachaient pas : on le voit à la façon dont saint Paul s'exprime sur leur compte (Vid. 12 a, 12 c ; col. 4). Néanmoins tous étaient extrêmement zélés pour la Loi, comme, du reste, l'ensemble de leurs frères.

Cette fidélité s'explique. Elle était pour les Juifs de l'époque, pour les Palestiniens surtout, un besoin spontané et comme un instinct de race, le fruit nécessaire de leur éducation, une question de patriotisme en même temps que de culte religieux ; des chrétiens pourraient la tenir pour consacrée par l'exemple du Divin Maître. Naturel, l'attachement des Judéo-chrétiens pour les observances demeurait d'ailleurs licite. L'heure n'était pas encore où les œuvres de la Loi devraient être tenues non seulement pour « mortes » en soi, mais encore pour « mortelles ». Dieu n'avait pas voulu frapper immédiatement d'absolue déchéance les cérémonies mosaïques, afin de ne point paraître les englober dans la réprobation essentielle dont étaient l'objet les rites du paganisme (S. Thom. I-II, CIII, 4, in corp.). Mais il y a plus : un zélotisme de bon aloi semblait être un devoir pour les fidèles de Jérusalem, par suite de leur position en plein centre, au foyer même du Judaïsme. Vivre en Gentils, c'eût été s'aliéner leurs frères en Abraham, se mettre dans l'impossibilité de communiquer avec eux et partant se rendre impossible tout prosélytisme auprès de ceux auxquels les enchaînaient soit les liens de la nationalité, soit même ceux du sang. Aussi, pour convaincus qu'ils fussent de la déchéance essentielle de la Loi, les Apôtres néanmoins, par sagesse et condescendance autant que par attachement ou habitude, en gardaient les observances au milieu des Juifs et surtout à Jérusalem. Paul lui-même n'agissait pas autrement : *Factus sum Judæis tanquam Judæus, ut Judæos lucrarer.* (I Cor., IX, 20. Cf. Act., XVI, 3 ; XXI, 18-26 ; Rom., IX, 3-5). Mais les mêmes vertus de prudence et de charité trouvaient les hérauts de l'Evangile fidèles à leurs inspirations dans la conduite à tenir à l'endroit des Nations. Les Apôtres savaient passer sur leurs inclinations naturelles, pour communiquer en tout avec les convertis de la Gentilité. Mais nombre de Judéo-chrétiens n'avaient ni l'élévation d'esprit, ni le détachement du cœur, nécessaires pour comprendre ce devoir. De ce nombre se trouvèrent les fidèles récemment arrivés de Jérusalem à Antioche.

L'attitude des nouveaux venus mit Pierre dans le plus grand embarras. S'abstenir à l'égard des Gentils de certains rapports civils incompatibles avec la stricte observation de la Loi n'était pas en soi, pour lui juif, un acte illicite. Toutefois les Ethnico-chrétiens pouvaient s'en offenser, la charité se trouver indirectement blessée et le bien entravé. D'autre part, entretenir plein commerce avec les Néophytes des Nations, c'était causer aux arrivants, et par eux à nombre de Palestiniens, le scandale des faibles, c'était s'aliéner les esprits au sein du Mosaïsme. L'inconvénient était grave pour lui, chargé spécialement de l'apostolat des circoncis. Après réflexion, il crut prudent de changer temporairement de conduite, et cessa, sans éclat et insensiblement, ceux de ses rapports qui pouvaient paraître condamnés par la Loi (12 b). De deux conséquences fâcheuses il croyait permettre la moindre. Peut-être en eût-il été de la sorte, si sa conduite fût restée sans imitateurs. Mais sa grande autorité fit suivre son exemple par tous les Judéo-chrétiens d'Antioche. Barnabé lui-même, mû peut-être aussi par les considérations qui avaient frappé Pierre, imita le chef des apôtres (13).

La désertion en masse des tables communes devenait un danger réel et pressant. Elle donnait, en effet, à l'attitude de S. Pierre une tout autre portée, et transformait extérieurement une disposition d'économie charitable et de prudence, en une sorte de trahison de principe. On en pouvait conclure à une espère d'infériorité pour les croyants des Nations, partant à l'obligation pour eux de recevoir la circoncision, sinon en vue d'assurer leur salut, du moins à l'effet de devenir de parfaits chrétiens. Ces déductions eussent formé dans l'avenir un obstacle puissant à la conversion des Gentils. La conduite qui leur donnait prétexte était dès l'instant une cause de froissement pour les Ethnico-chrétiens, une source possible de schisme. Paul, voué par mission au

ministère des Nations, en contact journalier avec les Gentils, fut le premier à toucher du doigt ces conséquences fâcheuses et à se rendre compte de leur gravité. Dans cette occurrence, il crut de son devoir de parler, et le fit avec cette libre franchise qui sied à des frères dans l'apostolat. Mit-il dans ses observations quelque chose de cette fermeté nette et vive qui semble avoir été dans son caractère ? On peut le croire et toutefois on n'en a pas l'assurance ; car, absente de l'incident, elle pourrait se refléter néanmoins dans le récit de l'Apôtre en sa lettre aux Galates, par suite des circonstances d'apparition de cette épître. Ce qui est certain, c'est qu'en présence de l'Eglise, assemblée sans doute pour quelque fonction religieuse, Paul avertit Pierre des dangers de sa conduite. Cette conduite, on la blâmait ; Pierre lui-même l'avait condamnée à l'avance par sa manière d'agir antérieure ; elle pouvait faire croire à des idées qui n'étaient conformes ni à ses propres principes, ni à l'Evangile (11 b, 13 et 14). Après quoi, vraisemblablement, Paul développa, sans doute à l'usage des Judéo-chrétiens qui entouraient les deux apôtres, la doctrine qui lui était commune avec Pierre sur la valeur sanctifiante et la force obligatoire de la Loi Mosaïque (15-21) [1].

Pierre se rendit sans peine à l'avis de son collègue [2]. Sa conviction théorique était faite, et n'avait point varié. Le seul désir d'éviter le scandale des néophytes juifs avait dicté sa démarche ; en l'arrêtant, il ne s'était pas rendu compte de tous les inconvénients de sa conduite, et n'avait pas prévu qu'elle causerait aux Gentils un scandale autrement grave [3]. Ce fut là son erreur pratique [4], sa faute, si l'on veut : faute grave peut-être, à la considérer après coup et objectivement, mais dont Celui-là seul peut définir la responsabilité subjective qui sonde les reins et les cœurs [5]. Eclairé sur les funestes conséquences de son attitude par les reproches de S. Paul, le Chef des apôtres revint à sa première ligne de conduite, donnant ainsi aux pasteurs de tous les temps un admirable exemple du vrai zèle des âmes, humble et détaché.

La ligne de conduite arrêtée à Antioche pour les relations entre les deux fractions de la communauté **traduisait, dans l'ordre des faits vécus, une double vérité théorique :** *l'origine juive d'un converti ne le lie pas pour la vie et en toute circonstance à l'observance des rites mosaïques ; la fidélité, d'ailleurs licite, qu'il peut garder à la Loi, doit être sacrifiée aux exigences de l'union et de la charité, et partant elle ne constitue pas un idéal, une perfection vers laquelle toute vie chrétienne intégrale doive tendre.* **Ces mêmes idées, la dernière surtout, vont être développées, complétées, mises en pleine lumière, par S. Paul, à l'occasion des menées judaïsantes en Galatie.**

Quels étaient à cette époque les sentiments intimes des Zélotes chrétiens, partisans fanatiques de la Loi sous l'Evangile ? Il est difficile de le dire avec certitude. Croyaient-ils encore à l'absolue et universelle nécessité des Observances ? On en peut douter pour l'ensemble, pour ceux, du moins, qui étaient convertis de cœur à Jésus. Mais ils restaient convaincus de la valeur des rites mosaïques, des principaux notamment et surtout de la circoncision ; ils croyaient à l'efficacité persévérante et considérable de ces pratiques dans l'ordre de la sanctification. Ce qui paraît certain, en tout cas, c'est qu'ils limitaient désormais à cette prétention leurs revendications extérieures en faveur de la religion des Pères. Jadis, à Antioche, ils avaient proclamé : « Sans la Loi pas de salut. » Ils prenaient maintenant comme mot d'ordre : « Pas de christianisme parfait sans la circoncision. »

La tactique adoptée en Galatie par ces apôtres de « l'autre évangile » pour le faire prévaloir, était des plus habiles. Ils allaient répétant : Sans doute la Loi n'est plus strictement obligatoire pour tous, mais son observation s'impose toujours aux Juifs de race et elle demeure extrêmement utile pour les Gentils. A la rigueur encore on peut sacrifier les prescriptions accessoires ; mais quiconque aspire à la perfection du Christianisme doit se faire circoncire. Porter dans sa chair la marque de l'alliance, c'est devenir fils d'Abraham, et comme tel héritier véritable de toutes les promesses ; c'est passer du portique de l'Eglise dans son sanctuaire et se rendre digne de la communion des « Grands Apôtres » du Christ.

Les « Grands Apôtres », ce mot revenait sans cesse sur les lèvres des Judaïsants ; invoquer cette autorité formait la première de leurs preuves, leur argument favori. Voyez, disaient-ils, Pierre, Jacques et Jean, les vrais disciples du Sauveur, ceux qui ont conversé avec lui durant sa vie mortelle, et recueilli de sa bouche ses enseignements ; considérez-les : ils demeurent fidèles à la Loi et, de plus, la font observer dans les Eglises de Palestine. Voilà l'exemple qu'il faut imiter, la doctrine qu'il faut suivre. Paul, sans doute, a une conduite dif-

[1] La connexion historique de ce discours avec l'épisode précédent est contestée. Elle semble toutefois réelle, si l'on s'en tient à la substance des choses. Mais il me paraît d'ailleurs assez manifeste que le libre référé des paroles prononcées à Antioche sert de transition à Paul pour aborder le sujet fondamental de sa lettre aux Galates. Il est donc difficile de déterminer avec précision ce qui, dans ce passage, doit être rapporté soit à la monition faite à Pierre, soit à l'enseignement direct de l'Epître. Pour le sujet présent, cette incertitude est sans conséquence.

[2] Paul, dans le cas contraire, se fût bien gardé d'évoquer ce souvenir que les Judaïsants eussent pu exploiter contre lui.

[3] S. Thomas, I-II, Q. CIII, art. 4, ad 2.

[4] *Conversationis fuit vitium, non prædicationis.* (Tertullien, *De Præscript.*, cap. 23).

[5] *Dicendum quod post gratiam Spiritus Sancti nullo modo peccaverunt mortaliter Apostoli, et hoc donum habuerunt per potentiam divinam quæ eos confirmaverat... Peccaverunt tamen venialiter, et hoc fuit eis ex fragilitate humana.* (S. Thomas, *in Ep. ad Gal.*, Lect. 1ª circ. princ.). — Au reste la raison qui conduit le Docteur angélique à proclamer ici la culpabilité de S. Pierre, prête, ce me semble, à discussion et à distinction. *Viderint*, dirai-je volontiers avec Tertullien, *qui de Apostolis judicant. (Op. cit.*, cap. 24).

férente, d'autres enseignements. Mais peut-on le comparer aux « Colonnes de l'Eglise », ce persécuteur d'autrefois, étranger au Christ qu'il n'a pas vu dans la chair, sans autre mission que celle qu'il peut tenir des hommes ? Ce n'est lui-même qu'un apôtre secondaire, et sa doctrine n'est qu'un christianisme incomplet et mutilé. Se borner aux moyens de sanctification proposés par ce missionnaire subalterne, ce serait pour les néophytes consentir à demeurer toujours parmi les fidèles de second rang, ce serait se priver des avantages les plus précieux. Il ne faut donc pas en rester là; mais chacun doit garder la Loi et surtout se faire circoncire, afin de s'assurer ainsi la vraie perfection du chrétien. Au reste, c'est ce qu'enseigne l'exemple de Paul lui-même : pour quel motif a-t-il circoncis à Lystres son disciple Timothée, sinon parce qu'il le jugeait indigne d'être admis à son commerce journalier et associé aux labeurs de l'apostolat ?

Ces propos et d'autres semblables, semés avec adresse et constance, finirent assez vite, ce semble, par faire impression sur les jeunes chrétiens de Galatie. Des soupçons s'élevèrent dans leur esprit sur l'autorité de leur apôtre, et des doutes sur la justesse de sa doctrine. *Ils se demandèrent s'il n'était pas nécessaire de compléter ses enseignements par ceux des docteurs du Judaïsme, et s'il ne fallait pas, afin de s'assurer part entière à la bénédiction d'Abraham, se soumettre au joug de la Loi et, tout au moins, recevoir la Circoncision.* Toutefois, l'affection qu'ils avaient encore pour S. Paul, le souvenir de ses recommandations, l'attachement à la liberté qu'il leur avait assurée à l'endroit des observances, les retenaient sur la pente fatale.

Tel était l'état des esprits quand l'Apôtre en eut connaissance. La vue du danger qui menaçait les premiers-nés de son apostolat lui causa une vive et légitime émotion. Sur-le-champ il voulut conjurer le péril. Ce fut l'occasion et le but de la Lettre aux Eglises de Galatie. La défense de S. Paul est commandée, dans son plan, par le procédé d'attaque des adversaires. Miner d'abord le crédit de l'Apôtre, afin d'entamer ensuite sa doctrine : telle a été la tactique des Judaïsants. Paul commence par venger sa propre autorité, pour mettre plus efficacement en lumière, dans une seconde partie, la vérité de son enseignement ; il termine par une parénèse morale renfermant les conclusions pratiques de l'exposé dogmatique, avec quelques avis de circonstance. Un Epilogue, autographe, reprend et résume la substance des deux parties principales de l'Epître.

La doctrine de la lettre est celle que S. Paul développera plus longuement aux Romains : *La Justification s'obtient non par les œuvres de la Loi, mais par la foi vive en Jésus Sauveur.* Toutefois l'Apôtre envisage ici ce thème plutôt sous son aspect négatif. Ce qu'il s'attache à mettre en relief c'est *l'absolue inutilité, pour la justification, de la soumission à la Loi de Moïse.* La démonstration de cette vérité se signale par un trait distinctif. S. Paul revient sans cesse sur *la bénédiction annoncée à Abraham* et s'efforce de bien montrer qu'on peut *y avoir pleine part en dehors de la Loi.* Une préoccupation polémique explique cette insistance, et l'Apôtre entend répondre de la sorte à un sophisme qui ne manquait pas de dehors captieux. — Partant de cette donnée, d'ailleurs certaine, que les bénédictions messianiques ont été faites à Abraham seul et à sa postérité, les Judaïsants arguaient ainsi : Pour avoir part aux bénédictions promises à Abraham, il faut appartenir à sa race. Or c'est par la circoncision, signe de l'alliance conclue entre Dieu et le patriarche, et par la Loi, lien social du peuple choisi, qu'on est agrégé à la descendance d'Abraham. Donc tout chrétien qui veut bénéficier, au moins pleinement, des bénédictions messianiques, doit se faire circoncire et garder la Loi. — S. Paul, à l'encontre, apporte une série de preuves écartant tout lien de dépendance entre cette double sujétion et la participation au bienfait des promesses divines.

On le voit, la polémique de l'Apôtre dans l'Epître aux Galates ne se meut plus sur le même terrain précis que la discussion soulevée par lui dans l'Assemblée de Jérusalem. Ici l'on avait agité la question de la *nécessité des Observances* ; en Galatie **le problème se posait au sujet de leur utilité. Ce problème, Paul l'aborde de façon explicite et formelle ; il le résout dans un sens nettement négatif.** Non seulement la soumission à la Loi n'est pas le principe essentiel ou la condition indispensable du salut ; mais elle est, par elle-même, sans influence aucune sur la justification. Il en est de même de la Circoncision. Demander à ces pratiques la perfection de sa vie religieuse, c'est, pour un chrétien, anomalie, contradiction, ou, comme le dit l'Apôtre d'un mot énergique, folie pure (Gal., III, 3). Qu'on puisse, qu'on doive même, en certains cas, renoncer sur l'un ou l'autre point à une liberté légitime, en vue de la paix ou de quelque bien supérieur, Paul n'y contredit point, et rien, dans son exposé, n'exclut l'hypothèse de la promulgation en Galatie des prescriptions de la Décrétale apostolique.

La lettre s'oppose seulement à ce qu'on attache à ces pratiques, en tant qu'œuvres légales, une valeur sanctifiante. Car l'idée-mère de l'Epître, celle que l'Apôtre présente et prouve sous toutes les formes, c'est **l'impuissance radicale de la Loi, l'inutilité absolue de la Circoncision et des Observances, dans l'économie du salut chrétien** [1].

[1] Cet aperçu de l'*Evolution du problème des Observances* s'inspire des anciens Commentaires, des ouvrages de Cornely, Fouard, Lesêtre, et autres publications depuis longtemps entre toutes les mains. Il se trouve, néanmoins, en harmonie substantielle avec les vues développées plus récemment par Prat (op. cit. pp. 69-80 et 221 ss.) et Steinmann (*Jerusalem und Antiochien*, cf. *B. Z.*, 1908, pp. 30-48). L'accord, malgré l'indépendance de la rédaction, témoigne en faveur des preuves qui ont engendré une conviction commune.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le nº 13 des *Acta Apostolicæ Sedis* (15 juillet) contient un *Motu proprio*, deux Lettres apostoliques, sept lettres de S. S. Pie X, deux décrets de la Consistoriale (nominations d'évêques et création du diocèse de Cali, Colombie), un de la S. C. du Concile, un de la S. C. des Religieux, une décision de la S. Rote, deux lettres de la Secrétairerie d'Etat et une citation par décret de la S. Rote.

Actes de S. S. Pie X

I. Motu proprio. — 3 mai 1910. — Etablissement d'une aumônerie militaire pour l'armée du Chili.

II. Lettres apostoliques. — 1º 25 mai 1910. — Concession d'indulgences et de privilèges au sanctuaire de Notre-Dame des Sept-Douleurs, dit *della Corona*, au diocèse de Vérone, sur le mont Baldo.

2º 9 juin 1910. — Encouragements et règlement donnés à la *Catholic Church Extension Society* pour la diffusion de la foi catholique aux Etats-Unis, établie à Chicago.

III. Lettres de S. S. Pie X. — 1º 23 mai 1910. — Lettre à Mgr Williez, évêque d'Arras, pour le 25e anniversaire de son sacerdoce.

2º 23 mai. — Lettre à Mgr Van de Ven, évêque de Bois-le-Duc.

3º 23 mai. — Lettre à Mgr Radini-Tedeschi, évêque de Bergame, pour son synode diocésain.

4º 24 mai. — Lettre à Mgr Ferdinand de Croy, protonotaire apostolique, pour son *Bulletin paroissial*. Nous la citons, pour la joie et l'instruction de tous ceux qui s'occupent d'œuvres analogues :

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. — Dari operam diariis commentariisve scribendis, quibus christiana sapientia illustretur vulgo et defendatur, non modo opportunum est hodie, sed plane necessarium, cum tantam populis luem scripta religioni catholicæ inimica spargunt. Id perspicientes, tu cum aliis e diœcesi Tornacensi egregiis viris commode popularium vestrorum temporibus consulitis, vulgando, ut jamdudum facitis, bis in mense commentariolum, *Bulletin Paroissial* quod dicitur. Hoc enim videmus ea ratione a vobis compositum, ut ad homines, non ita paucos, quos religionis oblivio distinet ab Ecclesiæ sacris, maternam Ecclesiæ quodammodo vocem afferat, eisque doctrinæ christianæ inculcet præcepta, quæ de sacerdotis ore non requirunt. Quare opus hujusmodi Nos laudamus vehementer et probamus, vosque hortamur, ut id alacres, quemadmodum suscepistis, perseveretis. Auspicem autem divinorum munerum ac testem paternæ benevolentiæ Nostræ tibi, dilecte fili, et omnibus qui, te præside, in hac re elaborant, apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die XXIV Maii MCMX, Pontificatus Nostri anno septimo.

PIUS PP. X.

5º 6 juin. — Lettre aux évêques de la province de Milan pour la célébration des fêtes de S. Charles Borromée.

6º 8 juin. — Lettre à Mgr Ignace Rahmani, patriarche syrien d'Antioche.

7º 14 juin. — Lettre au cardinal Boschi, archevêque de Ferrare, après la réunion annuelle des évêques de sa province.

S. C. du Concile

12 juin 1910.

GRANATEN. [1]

Décret relatif à la célébration de la procession de la Fête-Dieu.

Revmus Archiepiscopus Granaten. supplicem libellum SSmo D. N. Pio Papæ X porrexit cujus tenor est sequens :

« Beatissime Pater. — Josephus Archiep. Granaten. in Hispania, ad B. V. pedes humillime provolutus exponit :

« *a)* In hac alma Civitate Granatensi celebrari solemniter processionem in festo SSmi Corporis Christi, et in Synodalibus Diœcesanis præscribi, ut ex omnibus parœciis civitatis, quæ sunt numero tredecim, assistant Cruces parochiales cum clero et fidelibus devotionem habentibus.

« *b)* Item, licet ex contextu Legis Synodalis deducatur litteraliter assistentiam esse præscriptam aliis parœciis ex ditione limitrophæ civitatis dicta Vega et Sierra, quæ viginti octo numero constat, etiam ex desiderio Regum Catholicorum, quando Mauris profligatis instaurationem religioso-civilem hujus regionis mirabiliter explevere, nec non ex annuo mandato Ordinarii, ut splendor processionis Apostolicæ et Metropolitanæ Ecclesiæ Granatensis augeatur, id ordinatum esse constat.

« *c)* Quando prima vice infrascriptus processioni SSmi Corporis Christi interfuit, observavit quod Parochi civitatis quidem assistebant, sed ex aliis ditionis limitrophæ de Vega et Sierra deficiebant viginti unum, allegantes distantiam et ægritudinem, molestiasque itineris, æstatis, quod aliis annis repetitum est.

« *d)* Exquirens utrum hi parochi non assistentes celebraverint in feria V propria, festivitatem et processionem SSmi Corporis Christi, negative responsum est, unde publice patet notumque est, quod major pars eorum, nec assistebant processioni Ecclesiæ Metropolitanæ neque in suo proprio die nec in alio aliquo celebrabant processionem nec festum in sua parœcia.

« *e)* Infrascriptus intelligens quod si post Maurorum vastationem oppida parva erant valdeque difficile ut functiones ecclesiasticæ solemniter celebrarentur, tamen nunc temporis, quia multiplicata et valde extensa sunt, non est difficultas, et ita populi desiderant, disposuit ut lex generalis Ecclesiæ observaretur, hoc est, ut parœciæ urbanæ assisterent, sed aliæ extra civitatem, loco interessendi, Missam et processionem in sua propria Ecclesia celebrarent, quod magna populorum lætitia et plausu factum est duobus jam abhinc annis.

« *f)* Nunc vero Municipium Civitatis Granatensis postulat ut revocetur Ordinaria dispositio, et Cruces parochiales extra-urbanæ assistant, cum parochis, processioni Ecclesiæ Metropolitanæ ; sed cum difficultates, quæ assistentiam parochorum impediunt, subsistant, certo timendum est quod iterum ad inobservantiam introductam redibunt.

« Quibus attentis, Archiepiscopus interrogat : 1º An sua ordinatio celebrandi in omnibus parœciis festum SSmi Corporis Christi cum processione in feria V, juxta Bullam Urbani IV anno 1264 da-

[1] Grenade, Espagne.

tam, et a Summis Pontificibus Clemente V, Martino V, et Eugenio IV confirmatam, sit sustinenda vel abroganda vel modificanda et in quo sensu.

« 2o An sufficiat parœciis extra-urbanis celebrare festum et processionem SSmi Corporis Christi in Dominica infra octavam vel in aliquo die octavæ.

« 3o An sufficiat ut parœciæ Civitatis assistant processioni Ecclesiæ Metropolitanæ, vel expediat instaurare antiquam praxim, vi cujus non modo assistebant laudatæ processioni, sed in aliis diebus octavæ unaquæque suam celebrabat particularem processionem, ut in aliquibus diœcesibus fit.

« 4o An approbanda introducta praxis a Conventu, seu Universitate dicta, Parochorum, celebrandi brevem processionem in Dominica infra octavam, quam processionem infrascriptus amplificavit, et auxit, assistens et manu sua deferens SSmum Sacramentum ad augendum Divinæ Eucharistiæ cultum.

« Hæc desiderat ut omnia, quæ ad divinum cultum spectant, recte fiant.

« Granatæ, die 20 Martii 1909.

« B. V. H. Josephus Archiep. Granatensis ».

Ad adæquatam harum quæstionum solutionem obtinendam, ne falso hæc laboret supposito, non erit abs re principia canonico-liturgica in antecessum exponere circa processionem in genere et illam SSmi Corporis Christi in specie.

Sacr. Tridentinum Concilium *(sess. XXV, c. 13 de Regul.)* statuit : « Exempti omnes, tam clerici sæculares, quam regulares quicumque, etiam monachi, ad publicas processiones vocati accedere compellantur, iis tantum exceptis, qui in strictiori clausura perpetuo vivunt ». Vocante igitur Episcopo omnes ad publicas processiones accedere tenentur. Requiritur tamen 1o quod Episcopus processionem indicat, et 2o quod hæc sit publica.

SS. CC. Rituum et Concilii suis responsionibus authentice rem declaraverunt. Siquidem in una *Elboren.* (14 Jan. 1617, n. 346), S. R. C. decrevit : « Ad Archiepiscopum *privative* quoad alios in sua diœcesi pertinere indicere publicas processiones » (Cfr. *Urbevetan.*, 17 Jan. 1606, n. 217).

S. eadem C. simul cum S. C. C. hoc aliud generale principium sancivit : « Episcopi esse edicere, decernere, dirigere atque deducere processiones, de *consilio* tantum Capituli, non autem *consensu*. Idque in omnibus processionibus servandum » *(Elboren.*, 28 Mart. 1626, n. 394). (Idem principium S. C. C. sanciverat in *Derthusen.*, 11 Mart. 1619, ap. *Pallottini*, Vol. XV, vo *Processiones*, n. 3). Agebatur de processionibus de novo in perpetuum constituendis, et de iis, quæ una dumtaxat vice ob publicam causam indici debebant, non vero de processionibus a lege communi imperatis. Non obstante quoque contraria consuetudine (S. C. C. *Sarnen.*, 22 Jun. 1619, lib. 12 *Decretor.*, p. 13).

Item absente Episcopo spectare ad Vicarium Generalem (S. R. C. *Vigilien.*, 28 Sept. 1630, n. 545).

Potest denique Ordinarius juris remediis compellere etiam exemptos ad processiones. Etenim cum in hac re cesset exemptio, omnes subjiciuntur simpliciter juridictioni Episcopi, et hinc Episcopus potest eos pœna canonica sibi bene visa, etiam excommunicatione, coërcere[1]. A fortiori potest sub censuris compellere clerum sibi plene subditum. Rationes hujus sunt decor sacrarum processionum. populi ædificatio, aliæque passim a DD. enumeratæ.

Altera conditio est quod processiones sint publicæ. Quænam hæ sint, ad quas etiam exempti accedere tenentur, edocemur a Decreto Congregationis particularis habitæ de mandato Urbani VIII, a. 1628, cujus hæc sunt verba : « Auditis... unanimiter censuerunt posse Episcopos pœnis sibi bene visis compellere quoscumque Regulares recusantes, etiamsi Monachos et quomodolibet exemptos ad infrascriptas processiones accedere, atque illis interesse, exceptis dumtaxat in strictiori clausura viventibus, et Monasteriis, *ultra medium milliare* a civitate distantibus, nempe in festo SS. Corporis Christi, in Litaniis majoribus, in Rogationibus ac in quibuscumque aliis publicis et consuetis vel pro bono, causa aut honore publico ab Episcopis indictis processionibus, non obstantibus etc., privilegiis tantum Apostolicis S. Concilio Trid. posterioribus contrarium desuper disponentibus minime sublatis » (Pignatelli, *t. I, Cons. Can. CXXII).*

Ex quo pariter edocemur Episcopum ad extraordinarias quoque processiones compellere posse clerum. Huic decreto concinunt plurima S. R. C. decreta e. gr. *Matheranen.* n. 259 ; *Ferrarien.* n. 272 ; *Chilen.* n. 282 ; *Sorana*, 878, ad 1, etc. et unanimis DD. sententia.

Ast licet Episcopus etiam per censuras compellere possit clerum sive sæcularem sive regularem ad interveniendum publicis processionibus, hoc tamen cum aliqua limitatione est accipiendum. Et ut prætereamus quæ ad nostrum non spectant casum, e. g. quoad Clericos Regulares, qui fere omnes sunt privilegiati, et religiosos in studiorum Collegiis degentes, inconcussum principium hujus sacri fori est, ab ipso Urbaniano decreto confirmatum, Regulares degentes *ultra medium milliare* a civitate non teneri.

Idipsum tenent DD. omnes etiam de clericis sæcularibus. Ad rem Pallottini *(Vol. XXV*, vo *Process., n. 30) :* « Nec sub Tridentino decreto comprehenduntur Clerici extra civitatem vel oppidum degentes cum propria plebe, juxta mentem S. C., de qua testatur Campanil. in div. jur. can. *rub.* 12, c. 13, n. 117, et passim firmant DD. : multoque magis concurrentibus itineris longitudine ac viarum asperitate cum sola distantia 500 passuum a mœniis oppidi seu civitatis sufficiens reputetur ne clerici rurales, licet curam animarum habentes, teneantur accedere ad publicas processiones in ea fieri solitas ut notat Fagnan., in *cap. Nimis XVIII, de excess. Prœl., n.11*[1], et rescripsit S. C. juxta resolutionem quæ refert Piasec. *in prax. Episc. p. 2, c. 3, n. 31* ».

« Multo minus igitur ad Processiones accedere tenentur qui ultra medium milliarium distant *(S. C. C. in Cæsenat.* 1592, lib. 7. *Decr.* p. 35. — *Montis Regal.* a 1601, lib. 9, p. 134-7. — *Aliphan.* 20 Jul. 1678, lib. 29, p. 110). Ib. n. 31 ».

« Id autem, ut Pallottini docet (n. 35), intelligendum est in casu, quo contraria non vigeat legitima consuetudo, ut declaravit S. C. in una *Strongolen.* 17 Jun. 1645, lib. 17 *decr.* p. 483 : quin imo ultra milliare tradit Matteucc., *de Offic. Cur. Eccl., c. 4, n. 8* ».

Itaque Episcopus tantum, vel eo absente, Vicarius Generalis, habet jus et officium indicendi, moderandi processiones publicas h. e. : pro bono vel causa publica ; sive ordinarias, sive etiam (de consilio tamen, non autem de Capituli consensu) extraordinarias, sive primo instituantur in perpetuum servandæ, sive pro una tantum vice : et insuper jus habet obligandi ad interveniendum etiam exemptos (in ceteris) a sua jurisdictione, dummodo non sint privilegiati, eosque renuentes compel-

[1] Cfr. S. C. Episc. *in Caietan.*, 25 Oct. 1602 ; S. C. C., 27 Jul. 1627 ; *in Mediolanen.*, 3 Aug. 1658 ; Pignatelli, *Cons. Can.* T. III, n. xlvi, n. 11, 12, 13. — Steph. Gratian. *Decis.* 232, n. 15, in Curia Ep. Papien. etc.

[1] Nempe Gregorium PP. XIII excepisse regulares, quorum monasteria distant a civitate ultra medium milliare, ut est adnotandum in lib. publ. S. C. C. ad dict. cap. 17 (Ap. Catalan., *Rit. Rom. illustr.*, tit. IX, n. xxiii).

lendi per pœnas sibi bene visas, imo quoque per censuras. Ast non potest compellere degentes extra civitatem ultra medium milliare, nisi vigeat consuetudo, quam tamen ipse, si ita sibi in Domino videatur, potest abrogare. Consuetudo enim suam vim a legali legislatoris consensu sumit, qui in casu est ipse Episcopus.

Hæc principia totam suam vim obtinent quoad processiones publicas, generales, sive ordinarias sive extraordinarias, quas Episcopus velit indicere ; sed non respiciunt processiones licet ordinarias et de jure communi, quæ tamen non sunt generales totius cleri, sed particulares alicujus Ecclesiæ.

Porro nulla est generalis lex quæ omnes et singulas parœcias obliget ad ordinarias processiones et a fortiori ad illam SSmi Corporis Christi, pro qua rite et decore peragenda plura requiruntur, ut patet.

Nulla quidem est lex obligans, ut paulo post videbimus, sed etiam nulla prohibens, imo liberum est cuique Ecclesiæ, etiam sine licentia Episcopi, particularem processionem ex ordinariis ducere, si commode fieri possit (QUARTI, *De Process.* — DE HERDT, *Sac. Lit. Prax., vol. 3, n. 314).*

Aliæ processiones consuetæ possunt quoque publice fieri sine Episcopi licentia, licet ipse possit eas prohibere, etiam non obstante consuetudine (S. R. C., n. 346, 2).

Jus autem habet Episcopus ordinarias processiones publicas a singulis fieri parœciis si ita expedire in Domino judicaverit (QUARTI, *ib. sect. III, p. 1) :* et hoc eruitur sive ex natura potestatis Episcopalis, sive ex intentione juris, dummodo tamen processiones, præsertim SSmi Sacramenti, commode et decore fieri possint, quod Episcopi prudenti arbitrio relinquitur.

Et hoc sufficiat de processionibus in genere ; nunc quædam de processione SSmi Corporis Christi et de Ejus festo sunt dicenda.

Festum SSmi Corporis Christi primo institutum fuit Leodii a. 1246 a Roberto de Thorete, Episcopo post revelationes divinitus habitas a B. Juliana Cornelionen. Virg. Jacobus Pantaleo de Troyes, qui, dum esset Archidiaconus Leodien., Julianæ revelationes probaverat, qui postea fuit Episcopus Virodunen. et Patriarcha Hierosolymitan., factus denique a. 1261 Summus Pontifex sub nomine Urbani IV, Episcopi Leodien. preces, efficaciores redditas a miraculo Vulsinii habito a. 1262, benigne excepit, et mense Augusto a. 1264 Bullam *Transiturus* edidit, vi cujus Festum SSmi Corporis Christi instituit et ad universam Ecclesiam obligatorie extendit. Ast vix hæc Bulla fuerat promulgata, Urbanus viam universæ carnis est ingressus, et festum de facto non fuit ubique receptum. A. 1311, Clemens V, in Consilio Viennen. Bullam *Si Dominum*, edidit in qua integre inseruit Bullam *Transiturus*, ejusque successor Joannes XXII pleniorem ejus executionem curavit.

Martinus V, per Bullam *Ineffabile* (VII Kal. Jun. 1429) indulgentias ampliavit, et primus est qui loquitur de *processionibus* in hoc festo, *sine* tamen *expresso præcepto :* « Illi præterea, ait, qui *processiones*, in quibus ipsius vivificum Sacramentum dicto festo deferetur, continuo secuti fuerint etc. » Eugenius IV per Bullam *Excellentissimum* (VII kal. Jun. 1433) indulgentias a Martino V concessas duplicavit.

Nullum itaque præceptum universale in his Bullis reperitur circa processiones in hoc festo faciendas.

Porro processiones theophoricæ a pluribus jam sæculis particularibus Ecclesiis vel Monasteriis fiebant, præsertim in hebdomada majori (V Can. IV, Conc. *Bracharen.* a. 675. — Lanfranc. *Statut. Monast.* tempore hær. Berengar. — Ordinarium *Rothomagen.* etc.).

Instituto speciali festo SSmi Corporis Christi, pronum erat processiones hac die ex devotione introduci, et plurima sunt hujus rei monumenta jam a sæc. XIV.

Attamen Sacr. Conc. Trid. in Sessione XIII, habita die 11 Oct. 1551, mediante itaque sæc. XVI, de ea loquitur uti solum per consuetudinem introducta. Etenim in Can. VI dicitur : « Si q. d. in S. Eucharistiæ Sacramento Christum... neque in processionibus secundum *laudabilem* et *universalem* Ecclesiæ sanctæ ritum et *consuetudinem* solemniter circumgestandum etc. ».

Hoc nonobstante adhuc sub fine sæc. XVI generale præceptum nondum aderat. Etenim in *Sacerdotali Romano* p. Alberti Castellani, O. P. (ed. Venet. a. 1564), processio SSmi Corporis Christi adnumeratur inter processiones *extraordinarias* (quæ sunt « ex diversis necessitatibus institutæ »), et de ea legitur : « In festo SSmi Corporis Christi fit ubique generalis processio » (p. 267). Quum itaque inter extraordinarias processiones adnumeretur, non habebatur ut præceptiva pro universa Ecclesia.

Porro hæc universalis consuetudo, quæ in pluribus particularibus Ecclesiis pro legem scriptam sancita jam fuerat, pro universa Ecclesia confirmata est, quando in fine sæc. XVI et initio sæc. XVII in libris liturgicis *Cæremoniali Epp.* et *Rituali Rom.* fuit inserta.

Cær. Epp. (lib. II, c. XXXIII) processionis præceptum supponit, sed pro Cathedrali tantum ; scribit enim : « Ut processio quæ hac die erit tanti Sacramenti fiat... cura erit *Episcopi etc.* Item ut fiat rotulus, in quo describantur... omnes... qui huic interesse consueverunt vel debent ».

Ex toto contextu nulla eruitur allusio ad alias Ecclesias non Cathedrales.

Rituale Rom. (tit. IX, c. I, § 8-9) distinguit quidem, ut *Sacerdotale romanum*, processiones in *ordinarias* et *extraordinarias*, et adnumerat processionem SSmi Corporis Christi inter ordinarias, sed nullum indicat generale præceptum, sed potius supponit *consuetudinem*. Scribit enim : « n. 8. Processiones autem quædam sunt ordinariæ, quæ fiunt certis diebus per annum, ut... in festo Corporis Chr. vel aliis diebus pro *consuetudine* Ecclesiarum ; n. 9. quædam vero sunt extraordinariæ, ut quæ variis ac publicis Ecclesiæ de causis in dies indicuntur ».

Ex his rubricis SS. CC. et DD. unanimiter deducunt in festo SS. Corporis Christi processionem esse obligatoriam in civitate Episcopali, eamque unicam ab Episcopo esse indicendam cum interventu totius Cleri, ceterasque Ecclesias in eadem civitate non posse processiones eadem die peragere (Cfr. S. R. C., *Tuscanellæ*, 19 Aug. 1619, n. 375). Non est nobis immorari in aperiendis rationibus cur unica processio hac die fieri debeat. cum sint evidentes. Hæc lex, ut patet, est observanda quousque loci ac temporum circumstantiæ sinant. Hæc servabantur in Urbe, et servantur Granatæ.

Hisce præjactis nonnulla sunt adnotanda circa ea quæ a Revmo Archiepiscopo Granaten. in supplici libello exponuntur.

Revmus Archiepiscopus testatur 1° synodali lege urbanos parochos cum sua cruce teneri interesse processioni SSmi Corporis Christi. Recte (n. 1) omnino juxta *Cærem. Epp.*

Testatur 2°, non solum lege synodali, annuo ulterius Ordinarii mandato item intimatur parœciis quoque : « ex ditione *limitrophi* Sierra et de Vega, ex desiderio Regum Catholicorum etc. »

Exponit idem Archiepiscopus eosdem parochos non solum non interfuisse, sed nec in suis Ecclesiis processionem duxisse in festo, nec per octavam.

Ut vidimus, nulla est lex generalis parœcias obligans.

Rmus Archiepiscopus, circumstantias omnes perpendens mandavit ut processio SSmi Sacramenti in festo Corporis Christi in unaquaque ex supradictis parœciis extra-urbanis fieret.

Ut vidimus, nulla est generalis Ecclesiæ lex hoc præcipiens, sed episcopali auctoritate, circumstantiis rite perpensis, potest induci.

Verum Municipium Granatæ id ægre fert, et postulat ut hoc Episcopi mandatum revocetur.

Licet laudabile et pium sit municipalis auctoritatis votum, attamen in casu non videtur rationabile, nec in praxim facile deducendum. Excessive enim durum esset omnibus illis parochis (nisi forte uno vel altero excepto) plura passuum millia in eundo et in redeundo peragere. Oppida et plebes singulæ sine parocho per integrum diem festum, et quidem solemnissimum, remanere deberent, fortasse quoque cum animarum jactura ob sacramentorum administrationis carentiam. Absurdum denique est vel mente concipere populos tam dissitos posse vel velle Granatam accedere.

Quæstionibus itaque propositis :

I. *An ordinatio Revmi Archiepiscopi Granaten. celebrandi in omnibus extra urbanis parœciis festum SSmi Corporis Christi cum processione sit sustinenda vel abroganda?*

II. *An sufficiat parœciis extra urbanis celebrare festum et processionem SSmi Corporis Christi in Dominica vel alio die intra octavam?*

III. *An sufficiat ut parœciæ civitatis assistant processioni Ecclesiæ Metropolitanæ, vel expediat instaurare antiquam praxim, vi cujus non modo assistebant huic processioni, sed in aliis diebus octavæ unaquæque suam celebrabat particularem processionem, ut in aliquibus diœcesibus fit?*

IV. *An approbanda introducta praxis a Conventu, seu Universitate dicta Parochorum, celebrandi brevem processionem in Dominica infra octavam, quam processionem Archiepiscopus amplificavit et auxit, assistens et manu sua deferens SSmum Sacramentum, ad augendum divinæ Eucharistiæ cultum?*

Emi Patres S. Congregationis Concilii in generalibus comitiis diei 11 junii 1910, respondendum censuerunt :

Ad 1. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

Ad 2. *Provisum in primo.*

Ad 3 et 4. *Rem remitti prudenti judicio Archiepiscopi.*

Sanctissimus autem Dominus Noster Pius Papa X, in Audientia die 12 ejusdem mensis junii infrascripto Secretario concessa, sententiam Emorum Patrum adprobare et confirmare dignatus est.

C. Card. GENNARI, *Præfectus.*
Basilius POMPILI, *Secretarius.*

S. C. des Religieux

3 juillet 1910.

Sur la publication des décrets de cette S. Cong.

Apostolica Sedes, admodum sollicita provehendæ perfectionis inter Religiosas utriusque sexus Familias, plures edidit easque saluberrimas leges, quibus quædam vetantur, quædam præscribuntur, ad Sodalium ingressum, institutionem, vota, studia, vitæ externæ rationem aliaque id genus apte moderanda.

Inter quas leges, nonnullæ tanti ponderis sunt, ut, iis non servatis, quidam actus invalidi, alii pœnis ecclesiastici mulctati, omnes autem saltem illiciti sint.

Sæpe vero contingit, ut quæ Apostolica Sedes sapienter constituit, ad notitiam omnium Congregationum vel Domorum Religiosarum, præsertim Monialium, non perveniant, legum beneficio sic prorsus amisso. Ita, in exemplum, dicendum de Decretis : *Singulari quidem*, 27 martii 1896, quoad quæstuationem ; *Perpensis*, 3 maii 1902, de triennali experimento solemni professioni religiosæ præmittendo ; *Quemadmodum*, 17 decembris 1890, de relatione conscientiæ ; *Sacra Tridentina Synodus*, 20 decembris 1905, de Communione frequenti ; *Inter ea*, 7 septembris 1909, de debitis contrahendis ; *Ecclesia Christi*, 7 septembris 1909, de quibusdam Postulantibus in religiosas Familias non admittendis ; *Sanctissimum*, 4 januarii 1910, quo præcedens decretum ad religiosas mulierum Familias extenditur, et de aliis.

Hæc igitur Sacra Congregatio Negotiis Religiosorum Sodalium præposita, summopere commendat Revmis locorum Ordinariis eorumque Delegatis seu Deputatis ad Monasteria, præsertim Monialium, quæ Domum sui juris constituunt, nec generalem Superiorissam habent, ut notitiam Decretorum, etiam in posterum edendorum, quæ vitam religiosam respiciunt, efficaciter evulgent inter Religiosas Familias et Instituta quoque Diœcesana, ad abusus, si qui irrepserint, tollendos, ad bonum largius diffundendum et uniformitatem in rerum canonicarum observantiam ubique obtinendam.

Datum Romæ, ex Secretaria Sacræ Congregationis de Religiosis, die 3 Julii 1910.

Fr. J. C. Card. VIVES, *Præfectus.*
F. CHERUBINI, *Subsecretarius.*

REMARQUES

I. Après avoir constaté que des décrets très importants de la S. C. des Religieux ne sont point parvenus à la connaissance de nombre de maisons religieuses, la S. C. *recommande* instamment, *sans faire* cependant un *précepte* formel, aux Ordinaires et à leurs Délégués près des maisons religieuses, surtout de femmes, qui sont indépendantes et n'ont pas de Supérieure générale, de faire connaître à l'avenir, même dans les Instituts purement diocésains, les décrets concernant la vie religieuse.

II. Cette sorte de promulgation doit être faite d'une manière *efficace*, c'est-à-dire en langue *vulgaire* pour les Instituts qui ne sont pas composés uniquement de prêtres.

III. Le but de cette promulgation efficace est d'enlever les abus qui auraient pu se glisser, d'aider à la diffusion du bien, et d'introduire l'uniformité de conduite.

S. Rote Romaine

22 mars 1910. — *Ugento* (Italie méridionale). Refus de déclarer la nullité d'un mariage : « *Non constare de matrimonii nullitate.* »

16 juillet 1910. — *Panama.* Mme Eve Rachel Paniza est citée par décret à comparaître devant la S. Rote dans une cause de nullité de mariage. Comme son domicile est inconnu, tout Ordinaire qui aura connaissance de ladite dame doit l'avertir de la citation.

Secrétairerie d'Etat

1° 20 mai 1910. — Lettre française à M. Paul Feron-Vrau, pour la publication de la nouvelle revue intitulée *L'Eucharistie.*

2° 22 mai. — Lettre au chanoine Weber, directeur de l'*Œuvre catholique de la diffusion des Saints Evangiles*, pour son livre intitulé : *Le Saint Evangile commenté par les Apôtres*.

LITURGIE

Q. — Le 29 mai 1910 il y a eu dans une paroisse : *a)* la fête patronale de saint Maximin, patron de lieu ; *b)* solennité renvoyée de la Fête-Dieu ; *c)* fête de l'Adoration perpétuelle, qui jouit dans notre diocèse des mêmes privilèges que les Quarante-Heures.

1° Comment les messes basses, *coram SSmo exposito*, étaient-elles à dire ?

2° Fallait-il faire mémoire du dimanche dans les messes basses et à la grand'messe ?

R. — Ad I et II. Toutes les messes basses dites à l'autel de l'exposition ou non, devaient être de saint Maximin, avec mémoire du dimanche et de l'octave du Saint-Sacrement.

A la grand'messe, qui était celle de la solennité de la Fête-Dieu, il fallait ajouter la mémoire du dimanche. On ne l'omet que dans les églises *tenues à l'office de chœur* et qui disent une autre messe conforme à l'office du jour. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad 2 ; 19 mai 1905, ad V).

Q. — Le Bréviaire assigne pour la fête de saint Isidore le Laboureur l'homélie *Iste locus*, du Commun des martyrs au temps pascal. Quand la fête est renvoyée après le temps pascal, faut-il encore lui assigner les mêmes leçons et renvoyer pour cela à la partie du printemps, afin que l'homélie coïncide avec l'évangile de la messe ?

R. — Il n'y a pas à hésiter : on doit conserver à saint Isidore le Laboureur son évangile propre et l'homélie correspondante *Iste locus*, quand même la fête serait renvoyée après le temps pascal. La raison en est qu'évangile et homélie ont été choisis à cause des travaux des champs qui y sont mentionnés, et conviennent alors aussi bien à la fête du saint hors le temps pascal que pendant le temps pascal. Du reste, l'édition typique les a reproduits dans la partie d'été, au Supplément, en prévision d'une translation toujours possible.

Q. — 1° L'appendice au Rituel romain *De missa bis eadem die celebranda* enseigne dans sa première partie, d'après l'Instruction de la S. R. C., que le prêtre doit prendre, à la fin de la messe, les gouttes du Précieux Sang qui resteraient encore dans le calice. Mais dans la seconde partie, rédigée d'après les commentaires des liturgistes en renom pour le cas où le prêtre bine dans la même église, il n'est plus question de ce complément du sacrifice. Pourquoi ?

2° Dans les églises où la coutume est de purifier le calice après la communion du prêtre ou après la communion distribuée aux fidèles, le prêtre n'est-il pas autorisé à la suivre afin d'éviter *mirationem in populo* ?

R. — Ad I. Quand on bine dans deux églises différentes, il n'y a pas d'autre moyen, pour compléter le premier sacrifice, que de prendre à la fin de la 1re messe les quelques gouttes du Précieux Sang qui peuvent encore rester dans le calice ; car sans cela, il faudrait emporter avec soi le calice *non purifié* dans la seconde église ; ce qui est défendu et serait, au surplus, d'un transport fort gênant[1].

Mais tout autre est le binage dans la même église. Ce qui peut rester du premier sacrifice se prendra toujours dans le second, et voilà pourquoi il n'est pas question de le compléter après le dernier évangile, mais seulement à la dernière messe, comme on le fait d'ailleurs à la fête de Noël.

Ad II. Si un étonnement quelconque de l'assistance, qui n'est pas habituée à voir renvoyer la purification du calice à la fin de la messe, suffisait pour autoriser l'usage de le purifier après la communion, nous ne voyons pas comment on pourrait jamais abolir un abus. Suivons la règle.

Q. — 1° Quels sont les honneurs dus aux camériers laïques de Sa Sainteté dans les fonctions liturgiques ?

A Cologne, je les ai vu suivre la procession derrière le dais ; dans une autre solennité, ils se sont placés entre les évêques et les chanoines, et à la messe, occupant la première stalle du chœur, ils ont reçu l'encens et le baiser de paix avant ces derniers.

Est-ce conforme aux règles liturgiques ?

2° Un doyen, chanoine honoraire, délégué par l'évêque pour bénir une cloche, est reçu solennellement à l'entrée du vilage, avec discours du maire et d'un conseiller de paroisse, procession du curé et des fidèles, et chant des hymnes. Tout cela est-il conforme aux règles de l'Eglise ?

R. — Ad I. Les Camériers laïques de Sa Sainteté ne peuvent prétendre à une place d'honneur avant les chanoines à l'église ou dans les processions, ni recevoir l'encens et la paix avant eux, attendu que même les Protonotaires *ad instar participantium* ne prennent rang qu'après les chanoines. (Cf. *Motu proprio* de Pie X).

Ad II. Parade à supprimer tout à fait, comme étant antiliturgique et déplacée. On ne reçoit pas un délégué de l'évêque comme l'évêque lui-même.

Q.— Qui devons nous nommer à la lettre N. de l'oraison *A cunctis*, quand nous disons la messe dans la chapelle de l'Ecole du Sacré-Cœur ?

Est-ce le Patron de lieu ? Est-ce le Patron du diocèse ? Est-ce le Vocable de la chapelle ? — Si c'est ce dernier, que faire, étant donné que la chapelle était dédiée primitivement à S. Stanislas, et que depuis l'ouverture de l'école secondaire libre, elle est dédiée au Sacré-Cœur ?

R. — Dans l'oraison *A cunctis*, c'est le nom du saint auquel l'église ou la chapelle a été *solennellement dédiée* que l'on doit nommer, et non le patron de lieu ou du diocèse. (S. R. C., 23 sept. 1837, n. 2769, ad VII). Les Réguliers peuvent aussi y nommer leur saint fondateur, mais sans omettre pour cela le saint titulaire de la chapelle. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3758).

Quant aux chapelles *qui n'ont pas de titulaire liturgique*, parce qu'elles n'ont pas été solennelle-

[1] Cf. S. R. C., 11 mars 1858, n. 3068.

ment bénites, on y nomme le Patron de lieu. (S. R. C., 12 sept. 1840, n. 2814, ad I). On ferait de même si la chapelle était dédiée à un mystère, v. g. au Saint-Sacrement, au Sacré Cœur, etc. A condition toutefois que ce soit la coutume de faire mémoire du Patron de lieu aux suffrages (S. R. C., 23 nov. 1906, ad IX); autrement, il n'y aurait mention d'aucun saint.

Faisant l'application de ces principes au cas particulier qui nous occupe, nous croyons que c'est S. Stanislas, sous le vocable duquel la chapelle a été solennellement bénite, que vous devez nommer dans l'oraison *A cunctis ;* car le Sacré-Cœur, en servant de nom à votre école, n'est pas devenu pour cela le vocable de la chapelle.

Q. — La lecture des prophéties du Samedi Saint et de la veille de la Pentecôte est-elle obligatoire *sub gravi? Quid* pour le célébrant qui n'en dit que la moitié ou le quart ?

Quelles raisons pourraient en dispenser ?

R. — Les décrets défendent, nonobstant toute coutume contraire, d'omettre tout ou partie des prophéties, lorsqu'on célèbre la veille de Pâques ou de la Pentecôte *la fonction liturgique du jour* (S. R. C., 12 avril 1755, n. 2436, ad IV ; 8 août 1835, n. 2731), et un indult seul peut dispenser de leur récitation, lors même qu'il n'y aurait pas de fonts baptismaux dans l'église[1].

Quant *aux messes privées* qu'un indult seul peut également autoriser le Samedi Saint, mais que le droit commun autorise la veille de la Pentecôte, elles se disent sans prophéties ni Litanies[2].

Vous demandez ensuite quel péché on ferait en omettant tout ou partie des prophéties ? — Il y aurait *pour le moins* faute vénielle, et cela suffit pour qu'un prêtre ne retranche point de la fonction liturgique une de ses plus importantes parties, sans y être légitimement autorisé.

Q. — Est-il permis, dans notre diocèse de Langres, de faire des encensements aux messes non solennelles, malgré une récente décision de la S. C. des Rites ?

R. — Voyez la solution que nous avons donnée l'an dernier, p. 1039, 2e col. Elle est et reste toujours vraie.

Q. — 1° Le 14 août, veille de l'Assomption, octave de saint Laurent, faut-il dire deux messes conventuelles ? S'il n'en faut qu'une, laquelle ? S'il en faut deux, quelles oraisons à chacune d'elles ?

2° Doit-on bénir les surplis qui servent à administrer les sacrements ?

R. — Ad I. La veille de l'Assomption où l'office est de l'*Infra octavam* de S. Laurent, il n'y a qu'une seule messe conventuelle à dire : celle de la Vigile avec mémoire de l'*Infra octavam* et de S. Eusèbe. (Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. III, n. 2).

[1] Voir la Rubrique placée avant les Litanies qui précèdent la messe du Samedi Saint.

[2] Voir la Rubrique placée à la fin de la messe de la Vigile de la Pentecôte.

Ad II. Le surplis ou cotta est un vêtement sacré, témoin le décret où on lit : « Rochettum non esse vestem sacram adhibendam in administratione sacramentorum, ac proinde tum ad ea administranda, tum ad suscipiendam primam tonsuram et minores ordines, necessario superpelliceo utendum » (S. R. C., 10 janv. 1852, n. 2993, ad V), et Baruffaldi, dans ses Commentaires sur le Rituel Romain, tit. II, n. 46, déclare « quum ista sit vestis atque ornamentum *ad usum sacrum* comparatum, ex Ecclesiæ instituto benedici debet, nec adhiberi potest priusquam solemnibus precibus ab Episcopo vel ab alio qui potestatem seu auctoritatem habeat, benedicatur. »

Q. — Chargé de 3 églises ayant chacune son patron propre, suis-je tenu de faire le suffrage de chacun d'eux, ou seulement du patron de l'église principale ?

R. — Le curé chargé de trois églises ayant des vocables différents, n'est tenu de faire le suffrage que du Titre de l'église où il a sa résidence habituelle ou de l'église principale. (S. R. C., 25 août 1882, n. 3554; 27 fév. 1883, n. 3571, ad II ; 16 avril 1886, n. 3661, ad II).

Q. — 1° Peut-on dire une messe de mariage devant l'autel où le Saint-Sacrement est exposé ?

2° Si les futurs époux arrivent après l'Evangile, le prêtre ne pourrait-il pas recevoir leur consentement au moment où il se tourne après le *Pater* pour dire les deux oraisons marquées dans le Missel, et avant ces oraisons ?

3° Puisque on peut contracter mariage en tout temps, même *tempore clauso* moyennant l'autorisation de l'Ordinaire, comment ordonner la cérémonie en temps prohibé ?

R. — Ad I. Dire une messe de mariage *à l'autel de l'exposition* n'est nullement permis. Les assistants y perdraient de vue la pensée du Saint-Sacrement. Nous n'insisterons pas, tant la chose est claire.

Ad II. Défense absolue de recevoir le consentement des futurs pendant la messe. Si vous désirez savoir pourquoi, voyez *Ami* 1903, p. 95.

Ad III. Ayant obtenu l'autorisation épiscopale de procéder au mariage malgré le temps prohibé, les époux se donnent leur consentement mutuel, et s'ils le demandent, vous dites la messe du jour, ou une messe votive, quand le rit de la fête occurrente le permet, mais il n'y a aucune mémoire de la messe de mariage ni bénédiction nuptiale. (Cf. De Herdt, tom. III, n. 279).

Q. — Notre sanctuaire est très petit, si bien que pour chanter l'Evangile, si nous prenons la position habituelle, le sous-diacre et les acolytes tournent le dos à l'évêque. Afin d'obvier à cet inconvénient, on a imaginé que le sous diacre se tourne face au peuple, et le diacre regarde l'autel. Mais alors le 2e acolyte se trouve presque en face du tabernacle. Comment devons-nous faire ?

R. — Je ne trouve pas l'expédient heureux, parce que, en voulant ne pas tourner le dos à l'évêque officiant, les ministres tournent le dos au

tabernacle et violent de plus la rubrique qui suppose le diacre tourné vers le peuple, « *versus populum.* » (*Rit. serv.*, tit. VI, n. 5).

Aussi, je préférerais de beaucoup que le sous-diacre regardât lui-même l'autel ainsi que les deux acolytes qui l'accompagnent, et alors le diacre chanterait l'évangile la face tournée vers le peuple, sans tourner le dos ni à l'évêque, ni au Saint-Sacrement, et la rubrique serait mieux observée.

Q. — 1° Il existe depuis quelque temps un mouvement en faveur de l'uniformité de la prononciation du latin, et la prononciation italienne semble dominer. Rome a-t-elle exprimé quelque opinion à cet égard ?

2° Dans certaines églises, on sonne la clochette à la bénédiction du Saint-Sacrement au Salut, alors qu'ailleurs on ne le fait pas. Y a-t-il une règle fixe à ce sujet?

R. — Ad I. Nous ne connaissons jusqu'à présent aucun document émanant de Rome, qui tende à uniformiser la prononciation du latin et à imposer la prononciation italienne comme préférable à la française.

Ad II. Les églises peuvent suivre chacune leur coutume, puisqu'il n'existe pas de décret ni pour ni contre la sonnerie de la clochette, au moment où se donne la bénédiction du Saint-Sacrement.

Q. — Dans nos paroisses de montagne, il peut se faire que pendant l'hiver on soit obligé de garder des nouveaux-nés pendant sept ou huit jours sans pouvoir les porter à l'église ; et pendant le trajet, danger de congestion ou d'autres causes de mort, à cause du froid. Cela serait-il une raison suffisante pour ondoyer l'enfant ?

Des laïques même pourraient-ils le faire dans cette circonstance ?

R. — Tout d'abord, il faut exclure les laïques comme ministres des ondoiements dont il s'agit, puisqu'on peut recourir au ministère du curé de la paroisse.

Ensuite, comme on nous consulte, non sur un cas particulier, mais sur une pratique applicable à tous les cas qui pourraient se présenter, la question doit être soumise directement à l'évêque du diocèse, pour en recevoir une ligne de conduite qui fera loi en pareille circonstance.

Q. — 1° Ayant beaucoup de difficulté pour m'assurer l'assiduité d'un servant de messe, ne pourrais-je pas *habituellement* recourir à une personne pieuse pour répondre aux prières ?

2° Les chantres devenant de plus en plus rares, pour profiter du privilège de pouvoir 3 fois par semaine célébrer avec ornement noir, ne suffirait-il pas de chanter soi-même le *Kyrie*, 2 ou 3 versets de la prose, l'Evangile, la Préface, le *Pater* et le *Requiescat* en leur donnant la réponse voulue ?

3° Ne pourrait-on pas, à défaut de tout chant, faire suivre *la messe du jour* de l'*absoute* et satisfaire ainsi les exigences des paroissiens qui attachent grande importance à la couleur de l'ornement ?

R. — Ad I. « Ex necessitate quoque et quum non facile sit alium inservientem invenire, dit de Herdt, tom. I, n. 298, in conservatoriis puellarum aliqua ex puellis vel monialibus, extra cancellos vel longius ab altari, Missæ a capellano celebratæ inservire potest », et il cite à l'appui un décret du 15 mars 1899, n. 4015, ad VI. Cette autorisation vaut également pour les curés dans leurs paroisse ; s'ils n'ont pas de servant à leur disposition, ils peuvent recourir à une personne pieuse pour répondre aux prières de la messe, mais toujours *extra cancellos vel longius ab altari*.

Ad II. *Non decet*, pour ne pas dire *prorsus non licet*. Faites plutôt appel à un confrère voisin, à qui vous rendrez pareil service quand besoin sera. Les émoluments de chantre vous dédommageront l'un et l'autre du dérangement que vous vous imposerez.

Ad III. Le chant de l'absoute est licite après une messe basse de *Requiem ;* mais après une messe basse du jour, il faudrait qu'elle fût indépendante de cette messe, et par suite que le prêtre, ayant quitté les vêtements sacerdotaux, revêtît le surplis et l'étole noire avant d'y procéder. (S. R. C., 28 mars 1908).

Q. — 1° A propos du décret de la S. C. des Rites du 16 février 1910, paru dans l'*Ami* p. 348, est-ce que les nos II et III regardent aussi les religieux exempts ? Serions-nous donc obligés à plus que dans le passé ?

2° Si les fêtes du titulaire de la cathédrale, de la Dédicace et du patron de lieu tombent pendant la semaine, sommes-nous obligés de faire à l'église la solennité de ces fêtes le dimanche suivant ?

3° Est-il permis d'employer un corporal de forme ronde et qui est tout juste assez grand pour y placer l'ostensoir ?

R. — Ad I. Le décret du 16 février 1910 ne change rien à l'obligation des Réguliers touchant le Titulaire et l'anniversaire de la Dédicace de la cathédrale. Ils s'en tiendront à ce qu'ils faisaient dans le passé.

Ad II. Vous ne renvoyez pas au dimanche la solennité du Titulaire et de la Dédicace ; ces fêtes ne sont pas comprises dans l'indult du cardinal Caprara. Mais le Patron de lieu, au contraire, ayant sa solennité transférée, les réguliers y sont tenus comme les séculiers. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad VII).

Ad III. Rien à reprendre pour ledit corporal, du moment qu'il est suffisant pour y placer l'ostensoir, et qu'aucune règle ne fixe la forme à lui donner.

Q. — Le 26 juin 1910, fête des saints martyrs Jean et Paul, double mineur, nous avons eu les 2es vêpres *de festo*, avec mémoire de l'octave de saint Jean-Baptiste et du dimanche. Quelle antienne devait-on prendre alors pour le *dies infra Octavam* du lendemain ?

R. — Il fallait prendre les ℣ et Antienne des premières vêpres. En effet l'office du lendemain concourt avec les saints martyrs, et l'on ne saurait y dire alors le ℣ et l'Antienne des 2es vêpres ; autrement ce serait affirmer contre l'évidence que deux secondes vêpres peuvent concourir ensemble. (Cf. S. R. C., 5 juin 1908, ad 1).

Et n'objectez pas que deux offices *infra Octavam* se suivant et ayant même objet, les vêpres

doivent être entièrement du précédent sans mémoire de l'autre. Cela serait vrai sans doute si l'on récitait successivement l'office de l'un et de l'autre. Mais quand l'un des deux est seulement commémoré la veille, *ut in casu*, il ne peut plus concourir ; il n'y a que le suivant qui peut prétendre aux vêpres, et c'est pourquoi il l'emporte sur le précédent. L'office qu'on célèbre passe toujours avant celui qui n'a que mémoire.

Q. — S. Patrice est le titulaire de mon église et la solennité en est renvoyée au dimanche suivant. Or, en 1910, les quatre dimanches qui suivaient le 17 mars étaient occupés par des solennités de 1re classe : les Rameaux, Pâques, l'Annonciation et S. Joseph. La solennité de S. Patrice devait-elle se célébrer le 24 avril, après celle de S. Joseph ? Ne devait-elle pas plutôt avoir lieu le 10 avril, avec renvoi de l'Annonciation au 17 et de S. Joseph au 24 ?

R. — L'Annonciation et S. Joseph étant des fêtes qui ne cèdent à aucune autre, leur solennité l'emporte également sur toute autre solennité. D'où il suit que celle de S. Patrice, qu'un indult vous permet de renvoyer au dimanche, ne doit se célébrer qu'après les deux précédentes, c'est-à-dire, dans le cas présent, le 24 avril.

Q. — Au sujet de la Dédicace de toutes les églises, voudriez-vous donner les règles de la concurrence pour les 1res et les 2es vêpres : *a) pro ecclesiis consecratis ; b) pro ecclesiis non consecratis ?*

R. — La fête de l'anniversaire de la Dédicace des églises en France a ses 1res vêpres entières, *dans les pays où l'église est consacrée*, avec mémoire d'un double de 1re ou de 2e classe précédent, d'un jour octave occurrent, et du dimanche. Elle a pareillement ses 2es vêpres entières, avec mémoire d'une fête double ou semi-double suivante, d'un jour octave occurrent, et du dimanche. — *Quand l'église n'est pas consacrée*, on traite la Dédicace comme une fête secondaire de 1re cl. et elle cède par conséquent les vêpres à une fête de 1re cl. primaire, mais comporte exactement les mêmes mémoires que ci-dessus.

Au jour octave, les 1res vêpres sont aussi intégralement de la Dédicace, *dans les églises consacrées*, quand l'office précédent n'est que double-majeur, et comportent la mémoire du double-majeur et *infra*, voire même du simple occurrent. De même aux 2es vêpres, si le suivant n'est pas de 2e classe. — Au contraire, *dans les églises non consacrées*, la Dédicace cède les vêpres, même à un double ordinaire primaire. (S. R. C., n. 3908, ad 2).

Q. — En 1911, saint Lucien (8 janvier) tombera le jour de la solennité de l'Epiphanie. Pour le Bréviaire et les messes privées, rien de difficile. Mais que faire pour la solennité de saint Lucien, patron ?

R. — Ce cas est prévu par le décret général expliquant l'indult du cardinal Caprara pour la France. Il faut chanter la messe de la solennité transférée de l'Epiphanie, comme plus digne, et saint Lucien n'a aucune mémoire à cette messe. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad V ; 20 juin 1899, n. 4040).

Q. — 1° Dans la mission, il n'y a pas de fonts baptismaux, sauf dans deux églises ; et encore, pratiquement, c'est comme s'ils n'existaient pas, car il est impossible d'y conserver l'eau pendant une partie de l'année, à cause du froid. De là, les confrères bénissant l'eau baptismale le samedi saint, la conservent dans des bouteilles pour s'en servir durant l'année. Est-ce permis ?

2° Peut-on vraiment appeler eau baptismale celle qu'on bénit ainsi avec les saintes huiles de l'année précédente, et en si petite quantité que les confrères se contentent de faire les croix sur l'eau avec un doigt trempé dans l'huile, contrairement à une réponse de la S. C. aux évêques d'Ecosse en 1882 ? (*Collectanea* des Missions Etrangères, Hongkong, 1898, n° 505).

R. — Ad I. Dans votre mission, vous ne pouvez bénir l'eau baptismale le samedi saint, si la chapelle n'a point de fonts baptismaux ; mais, autant que besoin sera, vous continuerez à vous servir de l'eau de l'année précédente, et à la réception des nouvelles saintes huiles, vous procéderez à la bénédiction de l'eau baptismale en vous servant de la formule du Rituel, tit. II, ch. VII. Telle est la solution donnée au Vicaire apostolique de Victoria Nyanza, Afrique centrale. (S. R. C., 19 avril 1890, n. 3724).

Pour conserver ensuite cette eau, vous prendrez des vases solides et non en verre, comme cela résulte d'un décret du Saint-Office du 30 janvier 1765. Le Vicaire apostolique du Su-Tchuen ayant demandé la faculté de donner le baptême avec de l'eau baptismale à laquelle les saintes huiles n'auraient pas été mélangées, on lui refusa cette autorisation hors les cas de nécessité, et l'on décida que les missionnaires se conformeraient à l'Instruction de saint Charles Borromée, prescrivant une sorte de vase d'argent ou d'étain pour porter de la cathédrale aux églises de la ville, et de l'église prévôtale dans les églises du diocèse, l'eau baptismale bénite le samedi saint. (*Collectanea M. E.*, n. 180).

Ad II. *Provisum in præcedenti.* Il faut attendre la réception des nouvelles saintes huiles, et bénir alors l'eau selon la formule du Rituel indiquée plus haut.

Q. — 1° Pour la fête de l'Adoration perpétuelle et les Quarante-Heures, notre Ordo nous dit de suivre l'Instruction Clémentine, § XIX. On consacre la grande hostie à la messe de l'exposition, et la messe finie, on met le Saint-Sacrement sur le trône qui lui a été préparé. « Interea, ajoute-t-il, si copia sit cantorum, cantatur hymni stropha *Genitori Genitoque*. » Pourquoi pas toute l'hymne ?

2° Notre évêque prescrit de chanter *O salutaris*, *Ecce panis* ou *Ave verum* toutes les fois qu'il y a bénédiction ou exposition du Saint-Sacrement. Dans ce dernier cas, quand l'exposition a eu lieu le matin, faut-il répéter, le soir, *O salutaris* avant la bénédiction ?

R. — Ad I et II. Le chant des motets ou autres prières qui précèdent la fonction liturgique étant

laissé à la discrétion de l'évêque, vous n'avez qu'à vous conformer à ce qu'il en a ordonné.

« In actu expositionis SSmi Sacramenti, debetne cani aliquid a Choro seu Celebrante ? — Resp. Cantus in actu expositionis permitti tantum potest judicio Episcopi. » (S. R. C., 22 mars 1862, n. 3110, ad XIV).

Q. — En 1910, semaine de l'Ascension, notre Ordo portait : « Fer. II. Rog. S. Athanasii, e. c. d. — 9a Lect. Hom. Rog. et ejus com. in L. et M. Ev. Rog. in fine. » Quelles leçons devait-on dire au 1er Noct. ?

« Fer. III. Rog. Inventio S. Crucis D. N. J. C. — Lect. 9a SS. Alexandri. — In M. 2a or. SS. Mm. et 3a or. Rog. » Fallait-il dire l'Evangile des Rogations à la fin ?

« Fer. IV. Rog. Vig. Asc. Sae Monicæ Vid. — 9a Lect. Vig. et ejus com. in L. et M. — In M. 3a or. Rog. Ev. Vig. in fine. » Quelles leçons fallait-il dire au 1er Noct. ?

2° Quand, pendant l'octave de l'Ascension, arrive une fête de la Sainte Vierge, par ex. N.-D. Auxiliatrice, doit-on dire à la messe le *Communicantes* de l'Ascension, tout en récitant la préface *de Beata* ?

R. — Ad I. Le lundi, l'Ordo aurait dû assigner au 1er Noct. les leçons de l'*Incipit* empêchées la veille par la fête de S. Philippe et S. Jacques. (Cf. Rubr. spéciale du Brév. au 26 avril). Le mardi, il n'y avait pas à dire le dernier évangile des Rogations, puisqu'on n'en fait rien à l'office ; mais le mercredi il eût fallu rappeler que Ste Monique (à défaut d'Ecriture courante) empruntait les leçons du 1er Nocturne au Commun des Saintes Femmes. (Rubr. gén. du Brév., tit. 26, n. 9).

Ad II. Le *Communicantes* propre à certaines octaves ne s'omet pas, quoique la messe de la fête qu'on célèbre ait une préface différente et qu'on n'y fasse pas même mémoire de l'octave : « quia *(Communicantes)* est proprium de illo tempore infra octavam. » (S. R. C., 16 juin 1663, n. 1265, ad 3).

Q. — 1° Si j'ai bien compris votre réponse de 1909, p. 364, pour dresser l'Ordo d'une paroisse il faut se guider sur la partie immuable de l'Ordo du diocèse ; car les décrets que vous citez emploient les termes *assignati, perpetuo translati*, fixes. Mais en serait-il encore de même si l'un de ces offices permutés était titulaire ou patron ? Ou bien devrait-on le ramener à sa date avec son octave et donner un autre siège aux fêtes placées à son incidence et au jour octave dans l'Ordo diocésain ?

2° Pour les translations annuelles, faut-il laisser en place celles du Calendrier diocésain et se borner à reporter après elles les offices accidentellement empêchés dans le Calendrier paroissial ?

R. — Ad I. Quand le patron ou le titulaire d'une paroisse n'est point en son jour natal ou quasi natal, mais seulement fixé à demeure en dehors de son jour dans le calendrier diocésain, on doit dans ce cas le ramener à son siège natal ou quasi natal pour le fêter avec son octave (S. R. C., 23 mars 1895, n. 3848, ad 2, et 28 janvier 1910), à moins d'un indult pour le garder et le célébrer avec octave dans le jour qu'il a au calendrier du diocèse. (Même décret, ad I).

Pour les offices de 9 leçons empêchés à l'incidence et au jour octave du patron, on leur assigne le premier siège perpétuellement libre de l'Ordo, sans s'occuper si cette année-là il y a un dimanche ou une fête transférée accidentellement, comme l'enseigne l'*Ami*, loc. cit.

Ad II. Rien n'a encore été définitivement décidé par l'autorité compétente au sujet de ces translations accidentelles. D'aucuns pensent qu'on doit les faire par ordre de dignité ou de grade, au risque de déplacer celles déjà faites dans le calendrier diocésain. D'autres enseignent qu'il faut simplement les placer à la suite, sans y rien changer. On peut suivre l'une ou l'autre opinion. (Cf. *Ephem. Liturg.*, 1901, p. 535).

Q. — J'aurai la semaine prochaine deux mariages à faire. En raison d'un deuil récent dans chacune des familles, les jeunes mariés demandent un service au lieu de la messe de mariage. Puis-je leur donner la bénédiction nuptiale pendant la célébration de ce service ?

R. — Cela n'est pas permis. La S. C. de l'Inquisition l'a déclaré le 1er sept. 1841, disant « benedictionem nuptiarum in missa Defunctorum fieri non posse, sed potius ad aliam diem transferendam. »

Q. — Votre décision liturgique de la page 622, où il s'agit de l'ordonnance des 1res et 2es vêpres du jour octave de la Dédicace de toutes les églises, m'embarrasse complètement en présence du décret du 16 février 1910, reproduit dans l'*Ami* p. 348.

Veuillez donc me dire comment votre enseignement peut se concilier avec ce décret ?

R. — Cette demande nous a été faite par plusieurs rédacteurs d'Ordos. Voici, croyons-nous, le moyen de tout concilier.

Le récent décret dit que la fête de la Dédicace de l'église cathédrale avec son octave, quand elle se célèbre même en dehors de la cathédrale, n'en doit pas moins être jugée et estimée fête primaire, en tant que la cathédrale est l'église propre de tout le clergé, « aut ratione beneficii, aut ratione subjectionis, etiam pro regularibus. »

Or ce point de vue, qui n'avait pas été assez remarqué et qu'on vient alors de faire ressortir comme il le mérite, rend-il caduque notre solution de la p. 622 ? Nous ne le pensons pas.

Une fête primaire, tout en étant primaire, peut être traitée comme si elle était secondaire. On le voit v. g. pour les jours *infra Octavam* de l'Immaculée-Conception, qui sont primaires comme la fête elle-même, et qui sont traités cependant comme secondaires, et cèdent à toute fête semi-double : « Dies infra octavam quamcumque tanquam secundarios habendos esse et cedere cuicumque semiduplici occurrenti. » (S. R. C., 21 fév. 1896, n. 3886, ad I). C'est le cas aussi de ceux qui célèbrent l'anniversaire de la Dédicace de toutes les églises de la nation ; si leur église n'est pas consacrée, cette fête pour eux est secondaire : « Quando alicubi celebratur anniversarium Dedicationis omnium ecclesiarum, hujusmodi festum